عصمة الأنبياء

بحوث وتساؤلات

الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

دار الهادي

عصمة الأنبياء

بحوث وتساؤلات



عصمة الأنبياء

بحوث وتساؤلات

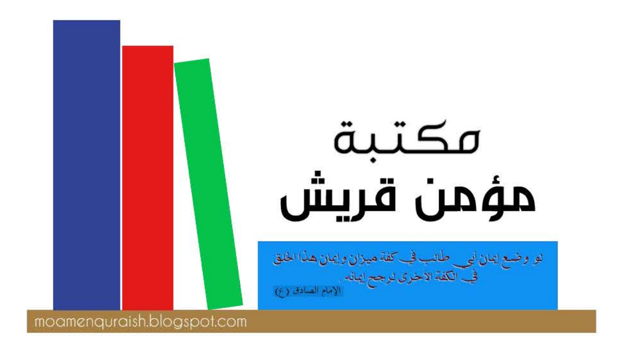
الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي



للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص. ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

إهــــداء

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، وعلى جميع أنبياء الله المعصومين.

اللهم ما كان لي من ثواب على هذا العمل فإني أقدمه لأنبيائك ورسلك، وأوصيائهم من عبادك، ولكل عالم عامل في سبيلك مريد للحق، غير مستوحش في طريقه وان قل سالكوه، ولكل مجاهد في سبيلك قضى شهيدا أو جريحا أو بقي في ساحات الجهاد رافعي رايات الرسل ومحققي حلم الأنبياء.

ولوالديّ واخوتي وزوجي وولدي. وانت ارحم الراحمين.

مقدمة الكتاب

بعد أن آمنا بالإله الواحد الأحد المالك المطلق لكل ما خلق هو الله رب العالمين والحي القيوم ذو العرش المجيد يدبر الأمر الحكيم المتعال لم يخلق الإنسان عبثا ولم يتركه هملا، كان من مستلزمات ذلك، الايمان بضرورة النبوة، اذ كان الانسان هو الفقير المطلق المحتاج إلى الله تعالى وعنايته في طي هذه الحياة للوصول إلى السعادة، اذ كان لو أوكل إلى نفسه فلن يتمكن من الاهتداء إلى الطريق الصحيح والمنهاج السليم، هكذا هو الانسان ضعيف لا يقدر على شيء ان لم يعتن به مولاه رب الكون وما فيه. ان من مقتضيات اللطف والرحمة الالهيين ان تكون له تعالى صلة ظاهرة تمثل ارادته تعالى وتنطق باسمه على الأرض وبين الناس. واذ كانت هذه الصلة لا تتحقق الا عبر عباد بلغوا مراتب سامية استحقوا بها ان يكونوا واسطة الفيض الالهي على الخلق في طريق الهداية والنور، فكان ان اصطفى الله تعالى من البشر رجالا يوحي اليهم ليبلغوا الناس ويبثوا الهدى لتكون النجاة لمن يتبعهم والخسران لمن يتخلف عنهم.

فالنبوة «حالة إلهية وإن شئت قل غيبية»[١] حسب تعبير العلامة

(١) تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي ج٢، ص١٣١.

الطباطبائي في الميزان، تثبت لرجال نسميهم أنبياء ورسلا، كما سماهم الله تعالى في القرآن الكريم. وليست النبوة حالة شخصية مستقلة عن الوحي الالهي، ليكون الأنبياء مجرد رجال عظام نوابغ تمكنوا من اختراع طريقة في الحياة وتقديم فلسفة لها، بل هم رسل الله قد انكشف لهم الغيب، وكلمهم ربهم تكليما الهاما أو وحيا أو ملائكة تنزل عليهم، وقد فتح لهم باب إلى محضر الله تعالى ينهلون نورا يزدادون منه كل يوم وكل ساعة، بل كل لحظة من لحظاتهم فكانوا هم السبيل اليه والدالين عليه.

هذه باختصار فلسفة النبوة التي يؤمن بها العقل واعتمدها المسلمون، وهذا الكتاب حديث معهم قبل غيرهم، ولسنا هنا بصدد اثبات مبدأ النبوة بتفاصيله، وذكر الأدلة الدالة على ضرورة وجود نبي هاد في الأمة ومن يقوم مقامه في كل عصر وزمان، فهذا له بحثه الواسع المستفيض الذي ندعو الجميع إلى التفتيش عنه ونحن نشهد في هذا العالم نظما اجتماعية ومنظومات ثقافية لم يتمكن أي منها من ايصال الإنسان إلى مبتغاه الحقيقي. علينا التمييز في هذه النقطة بين الثغرات التي قد تظهر من هنا وهناك، في مقام اثبات حقانية الاسلام وتكفله بتحقيق ذلك الهدف، وبين الدين الواقعي الناصع الذي، لا سبيل لتقديمه بشكله الكامل المعصوم الخالي من كل الثغرات، يعالج كل النواقص، الا عبر شخصية معصومة تملك الحقيقة الكاملة.

ما تقدم، تمهيد سريع لنشير إلى اننا نريد في هذا الكتاب البحث عن مواصفات هؤلاء الانبياء والرسل الذين من خلالهم قدمت الأديان السماوية نفسها على أساس ضمان عدم تحقق أي خطأ أو خلل في الدور المرسوم لهم. ومن هنا يثار سؤال، وهو منطقي، انه إذا كان

الانسان غير قادر على ان يستقل في اكتشاف الحقائق التي تسمح له بصياغة نظام اجتماعي يؤمن العدل ويحقق للانسان سعادته في الدارين الدنيا والآخرة، وغير قادر على تقديم اية ضمانة بالوصول إلى ذلك، كما تأكّد كل ذلك بالتجربة بعد العقل، وها هي الشعوب تقدم قرابين في مجال تطبيق الكثير من النظم التي ابتدعها الانسان المبتعد عن الله تعالى والمنفصل عن الدين السماوي الحق. اقول إذا كان الانسان غير قادر على ذلك فهو إما لأنه لا يملك المعرفة الكافية بكل جوانب ما يبحث عنه والاحاطة الشافية بشؤون الانسان مع ما يطرأ عليها من تبدلات وطوارئ زمنية ومكانية، وإما لأنه لو ملك المعرفة فلا يملك المواصفات الشخصية والكمالات الذاتية التي تسمح له بتطبيق ما هو حق وعدل بعيدا عن أي بطلان وظلم، بشكل صائب واقعي بعيدا عن أي جهل ونقص. واذا كان هذا هو حال الانسان، وهو ما نص عليه القرآن الكريم فقال: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[١]، والحال ان الأنبياء من هؤلاء البشر فما «الذي يصون النبي عن الوقوع في الخطأ في تشريعه وهو انسان طبعه طبع سائر الأفراد في جواز الوقوع في الخطأ»[٢] كما يتساءل العلامة الطباطبائي في سياق بحثه حول النبوة، وهذا السؤال لو لم نملك الاجابة الواضحة عنه لكان معناه ان النبوة التي نحتاجها لن تتحقق اهدافها وسيكون هذا دليل بطلانها.

ليس من المنطقي ان نفترض ان من ارسل اليهم النبي هم اناس عاطفيون إلى حد عدم التدقيق في شخصية مدعي النبوة، والا لانقادوا لكل مدع لها، فإن في الخلق الكثير من الناس من ذوي التدقيق في

(١) سورة الاحزاب، الآية ٧٢.
(٢) تفسير الميزان، ج٢، ص١٥٥.

أمثال هذه المسائل الخطيرة يبذلون كل جهدهم للتأكد من تحقق الضمانة المذكورة، بشكل قاطع لا يسري اليه أي شك، وهؤلاء هم العقلاء حقا. ولذا كانت المعجزات الإلهية ترافق كل نبي من الأنبياء لتشكل الدليل القطعي على صدق الرسول، وصدقيته فيما ينسبه إلى الله تعالى من وحي وتشريع أو اخبار وتبليغ. لكن هل تكفي المعجزة لاثبات الضمانة المطلوبة ام لا بد من مؤهلات معينة في الشخص الذي يصطفيه الله تعالى لتظهر المعجزة على يديه، لينتج عن ضم المعجزة إلى المؤهلات ثبوت الضمانة.

في هذا الكتاب نريد ان نجيب عن هذا السؤال، لكن سيترتب على الجواب مجموعة اسئلة لا بد ايضا من تقديم الاجوبة الواضحة عنها عبر سلسلة من البحوث العقلية والنقلية. وسيتبن لنا ان الاقرار بالنبوة يقتضي القول بوجود مثل هذه الضمانة من دون أي منافاة مع كون النبي والرسول من البشر، وان من البشر من يمكنه ان يتفوق بعض أفراده على ذاته ليصل إلى كمالات يندر وجودها يستحقون بها عناية الله، فكانوا أنبياء معصومين.

لكن ان كانوا معصومين فما بالنا إذا قرأنا القرآن الكريم شعر البعض منا أنه يتحدث عنهم بطريقة تنافي العصمة، وتؤكد عيش الأنبياء لنقاط الضعف البشري الأمر الذي يجعلنا في شك امام دعوى تحقق الضمانة المذكورة. وما بال البعض منا ينسب إلى الأنبياء اوصافا لو صح ما قالوه لضاعت الضمانة وتاهت، وصار النبي مجرد رجل مفكر اسمى تفكيرا من غيره، لكن يمكن لأي منا ان يناقشه أو ان يكتشف ثغرة في بعض سلوكياته أو طروحاته.

والحقيقة أن هذا هو الهدف الأساس من وراء كتابنا هذا.

إن الذي دعانا للتصدي لهذا البحث، مع ان العلماء قد أدلوا فيه بما يكفي لكل متتبع، انا وجدنا في هذه الأيام حالة فيها من التشويش ما يجعل عقل المسلم في حيرة من امره، غيز قادر على ان يفهم مقام النبوة والأنبياء، فهل لهم مقام مخصوص وقدسية معينة ام انهم مجرد بشر عاديون تماما لا يتميزون عن غيرهم الا بأن الله تعالى اختارهم، اختيارا عشوائيا دون أي مرجح في ذات المختارين وصفاتهم، وكان بالامكان ان يقع الاختيار على غيرهم من دون ان يتغير شيء، ليكون تمام الملاك في ان الله تعالى اختار دون أي خصوصية فيمن تم اختياره. واذا كان الأمر كذلك فلماذا لا ينزل الوحي على جميع الناس ولماذا تخصيص الاختيار بالبعض منا. هذا الجو يهدّد في نظرنا مبدأ النبوة كما سيهدد مبدأ الامامة، لأن خط الدفاع الأساس عن الامامة والأئمة عليهم السلام هو في صيانة مبدأ النبوة وتنزيه الأنبياء، اذ لا نملك دليلا عقليا على عصمة الأئمة وعلى كونهم حاملي الأمانة بكل ضماناتها منفصلا عن الدليل الذي نتبناه في النبوة. ولئن امكن للبعض من المسلمين ان يؤمن بالنبوة وعصمة الأنبياء دون ان يجد نفسه مضطرا للايمان بالامامة وعصمة الأئمة عليهم السلام فإن العكس غير ممكن.

لذا أردنا تقديم مساهمة في حوار جدي فعال، بعيدا عن أي حساسية وفي حالة حيادية شبه كاملة، بعيدا عن فكرتي الاجماع والمشهور، وعن أي لغة ربما تكون غير لائقة في بعض الأحيان، سواء فيمن يرد أو فيمن يدافع سائلين المولى سبحانه وتعالى ان يوفقنا لكل ذلك إنه السميع العليم.

وربما يؤخذ علينا في هذا الكتاب بعض الحرص الشديد على تنزيه الأنبياء عليهم السلام قدر الامكان، ولا نرى ذلك عيبا فينا، فلئن يقال لي جبان

غير جريء ومع ذلك اصون الأنبياء وأعظمهم في صدور المؤمنين، خير لي من ان يقال جريء فأكون ممن ينقص قدرهم ويتجاوز مقامهم فأسيء اليهم، خاصة وان ما بني عليه في هذا لا يعدو الاحتمالات والظنون، فلا يعدم من يتبنى ما يسيء اليهم تقصيرا يحاسب عليه يوم القيامة. الا ان ما سنقوم به في هذا الكتاب بهدف صيانة الانبياء عن أي نقص، لن يكون بطريقة عشوائية متكلفة، اذ سيرى القارئ الكريم السعي لتقديم بحث منطقي علمي، في مواقع البحث العقلي، وتفسير منطقي عرفي مقبول، في مقام تفسير النصوص، سائلين المولى سبحانه وتعالى التوفيق لهذا الهدف، والقراء الكرام الاستفادة وافادتنا بما يرونه موضع حوار وبحث ونقد بناء.

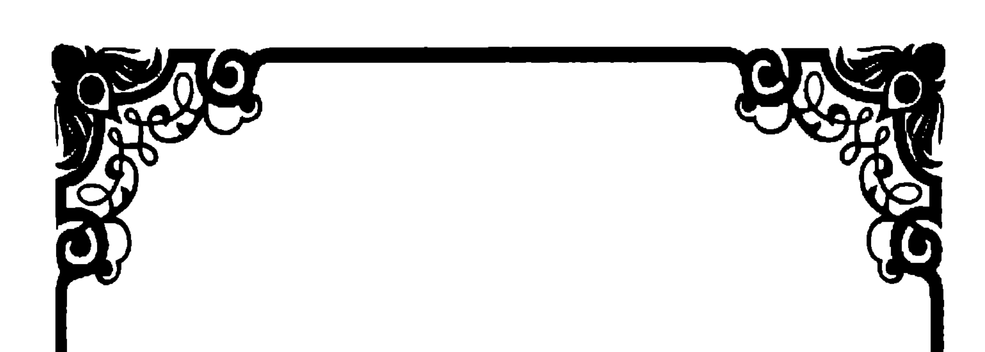
وقد أسميت الكتاب: «عصمة الأنبياء بحوث وتساؤلات» وقسمته إلى ثلاثة ابواب، وقسمت بعضها إلى فصول، وبعض الفصول إلى ابحاث حسب ما يقتضيه كل باب وكل فصل:

الباب الأول: عصمة الأنبياء. بحثنا فيه حول تعريف «النبي» و«الرسول» والفرق بينهما، وحول العصمة وتعريفها ومراتبها وكيفية حصولها، ومتى تثبت للنبي، هل هي ثابته له في كل عمره ام في زمن محدد، كما بحثنا في تساؤلات حول الأنبياء بشكل عام، وفي ارتباط العصمة بالضعف البشري، وهل لهذا الضعف تأثير في شخصية النبي أم ان مجالاته لا تضر بالشخصية المفترضة فيه، اضافة إلى فروع أخرى حول العصمة. كما تحدثنا بشكل مقتضب عن علم النبي وهل يمكن ان يجهل أو يسهو وينسى، وفروع مرتبطة بذلك. علما ان لنا بحثا مفصلا في ذلك في كتابنا حول الولاية التكوينية الذي يطبع بالتزامن مع هذا الكتاب.

الباب الثاني: تساؤلات خاصة بجملة من الأنبياء ما عدا النبي الأكرم محمد ﷺ، مقتصرين فيه على الآيات كما أشرنا في الباب السابق.

الباب الثالث: تساؤلات حول الرسول الأكرم محمد ﷺ نتعرض فيه لما ورد من آيات قد يوحي ظهورها البدوي بتلك التساؤلات، مع تعرض من خارج الآيات إلى خصوص ما ورد في بعض الأحاديث التي تنسب السهو إلى الرسول الأكرم ﷺ.

وليعلم ان المصادر والمراجع التي تم الاعتماد عليها أو مناقشتها في هذا الكتاب، إضافة إلى القرآن الكريم والسنة المروية، يعود أغلبها إلى بحوث قدّمها علماء قدماء محققون أجلاء من الشيعة والسنة، مثل الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي والمحقق الطوسي والفخر الرازي وابن ابي الحديد شارح نهج البلاغة والقاضي عضد الدين صاحب المواقف والقاضي العياض صاحب الشفا في تعريف حقوق المصطفى، اضافة إلى العلامة الطباطبائي من علمائنا المعاصرين وهو مرجع مهم في هذا المضمار لا يمكن لأي باحث ان لا يرجع اليه، ولم نعتمد أو نناقش أي معاصر آخر الا ما ندر، فقد رأينا ان ما ذكر فيما سبق من العصور فيه ما يذكر الآن وزيادة، سواء على مستوى التساؤلات والطعون أو على مستوى الأجوبة والردود.



الباب الأول

عصمة الأنبياء



تمهيد: الفرق بين النبي والرسول

الفرق بينهما لغة: قال الشيخ المفيد: ومعنى النبي في اللغة يحتمل أمرين:

أحدهما: المخبر، واشتقاقه يكون من الإنباء الذي هو الاخبار، ويكون على هذا مهموزا.

والثاني: أن يكون مفيدا للرفعة وعلو المنزلة، واشتقاقه يكون من النباوة التي هي الارتفاع. ومتى أريد بهذا اللفظ علو المنزلة فلا يجوز الا بالتشديد بلا همز. وعلى هذا يحمل ما روي عنه ﷺ أنه قال «لاتنبروا باسمي»[١] أي لا تهمزوه لأنه أراد علو المنزلة، ولا يلزم أن يكون كل عال المنزلة نبيا، لأن بالعرف صارت هذه اللفظة مختصة بمن علت منزلته لتحمله أعباء الرسالة، والقيام بأدائها إذا كان من البشر. ولذلك لا توصف الملائكة بأنهم أنبياء، وإن كان فيهم رسل من قبل الله تعالى. ولا يمتنع أن يقال أيضا يراد به الاخبار الا أنه مكروه لما ورد به الخبر.

---

(١) المعروف في الرواية ان رسول الله (ص) قال لمن ناداه: يا نبيء الله، : لا تنبر باسمي فانما انا نبي الله، راجع الفائق في غريب الحديث للزمخشري، ص٢٧٢.

ثم قال: وقولنا رسول يفيد في أصل اللغة أنه من أرسله بشرط تحمله الرسالة لأنه لا يسمى بذلك من لا يعلم منه القبول لذلك(١).

اقول: ليس المهم جدا تحقيق المعنى اللغوي في كلمتي النبي والرسول، أو النبوة والرسالة، لوضوح ان المعنى اللغوي أعم بكثير من المعنى المقصود بهما هنا، لأننا قصدنا إلى أفراد مخصوصين بالكرامة الالهية علمنا ان بعضهم يقال لهم انبياء، وبعضهم يقال لهم رسل وبعضهم يقال لهم رسل انبياء، ما دعا للبحث عن الأساس الذي بني عليه التمييز بين هذين العنوانين ان كان ثمة تمييز. وهذا لا يبحث عنه في الكتب اللغوية بل في الآيات القرآنية والروايات الشريفة. وإن كان للبحث اللغوي فائدة فهو فقط في أنه يبين لنا المناسبة بين المعنى اللغوي الأصيل والمعنى الديني الاصطلاحي الذي نحن بصدد معرفته، وهو المعنى الذي يبنى عليه عند اطلاق اللفظ في دائرة المعارف الدينية. ولا نقصد بالمعنى الديني هنا الحقيقة الشرعية، بل ما يعم الحقيقة المتشرعية. ولذا كان الغرض من البحث عن الفرق بين لفظي النبي والرسول فهم المصطلحات القرآنية والدينية، وفهم المراتب التي يتفاوت فيها الأنبياء والرسل كما قال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾(٢).

الأقوال في الفرق اصطلاحا: ولئن اتفق العلماء في تحديد المفهوم اللغوي للفظين الا انهم اختلفوا في بيان الفرق الاصطلاحي بينهما، ولهم في ذلك اقوال:

---

(١) اوائل المقالات، ج٤، ص١٦٩.
(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٣.

القول الأول: انه لا فرق بينهما فكل رسول نبي وكذا العكس. وليس المراد من نفي الفرق اثبات الترادف، ونفي التباين المفهومي بين اللفظين، بل المقصود نفي الفرق مصداقا الذي ينتج اثبات المساواة المصداقية، بحسب المصطلحات المنطقية.

ويظهر من الشيخ الطبرسي في مجمع البيان ذهابه إلى هذا الرأي حيث قال في تفسير قوله تعالى ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾[1]: «وانما ذكر اللفظين لاختلاف فائدتهما فالرسول الذي ارسله الله تعالى، والنبي الذي له الرفعة والدرجة العظيمة بالإرسال. وقيل ان بينهما فرقا..» وهذا صريح بأن «رسول» و«نبي» صفتان متحدتان في التطبيق، كما انه اخذ النبوة بمعناها اللغوي الثاني من المعنيين الذين ذكرهما الشيخ المفيد وهو الرفعة، واعتبرها ناشئة من الإرسال، وبهذا وحد بين المعنيين مرجحا هذا الاتحاد، وجعل الفرق بينهما قولا. الا ان سياق كلامه يفيد ان الرسول هو الأعم لأنه يشمل الملائكة والبشر بينما النبي يختص بالبشر، الا ان يكون النبي عنده ينطبق ايضا على الملائكة. وربما كان مراده من الفرق التباين الكلي بينهما، وعلى هذا يكون كلامه بعدم الفرق نفيا لهذا التباين فيحتمل كون مراده نسبة العموم والخصوص المطلق لا التساوي.

وحكي القول بعدم الفرق عن المعتزلة ايضا، واستدلوا لذلك بوجوه نقلها الرازي في تفسيره كما نقلها غيره، وهي:

أولا: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا

---

(١) سورة الحج، الآية ٥٢.

تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ فإنها دالة على ان النبي قد يكون مرسلا، وكذا قوله تعالى ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ﴾(١).

وهاتان الآيتان انما تدلان على ان الإرسال لا يتعلق الا برسول أو نبي، لكنهما لا تدلان على ان كل نبي يجب ان يرسل. كما ان الإرسال هنا اريد به المعنى اللغوي وهو البعث، فلا تدلان على ان كل نبي أرسل فهو رسول بالمعنى الاصطلاحي، فلا بد ان يثبت المستدل انه لا يوجد معنى في «رسول» غير المعنى الموجود في «أرسلنا» ليتم الاستدلال، وهو يتوقف على مطالعة أدلة الوجوه الأخرى، اذ يمكن مبدئيا التفكيك بينهما. فهذا الدليل غير واف باثبات المساواة بين «نبي» و«رسول» ولا على أي نسبة من النسب الأربع التي ذكرها المناطقة. ولك ان تقول بعبارة اخرى ان لدينا صنفين من «رسول» وهما الرسول بالمعنى الأعم وهو كل من تعلق به الإرسال والبعث ورسول بالمعنى الأخص وهو الذي قصد بالمعنى الاصطلاحي.

ثانياً: ان الله تعالى خاطب محمدا ﷺ مرة بالنبي ومرة بالرسول، فدل على انه لا منافاة بين الأمرين، وعلى القول الآخر المنافاة حاصلة.

وهذا الدليل كاف في نفي التباين المصداقي، لكنه لا يكفي لاثبات المساواة لأن اتحاد الوصفين في الرسول الأكرم محمد ﷺ لا يعني انه كذلك في جميع الأنبياء عليهم السلام.

ثالثاً: انه تعالى نص في القرآن الكريم على انه ﷺ ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾(٢).

---

(١) سورة الاعراف، الآية ٩٤.

(٢) سورة الاحزاب، الآية ٤٠.

وهذا الدليل ينفي التباين لأنه لو كان الرسول غير النبي لجاز ان يقال انه خاتم النبيين ولكنه ليس خاتم الرسل، فلا مانع ان يظهر رسول بعده وهو غير مقصود الآية قطعا. لكنه لا يثبت التساوي فإن المقصود كما يتم بالتساوي يتم بكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق على ان يكون «نبي» هو الأعم من «رسول» اذ على التقديرين يكون خاتم النبيين خاتما للرسل ايضا.

رابعاً: ان اشتقاق لفظ النبي اما من النبأ وهو الخبر أو من قولهم نبأ إذا ارتفع والمعنيان لا يحصلان الا بقبول الرسالة.

وهذا الوجه ناظر مباشرة إلى اثبات المساواة، وهو يتم ان كان الخبر الذي ينبىء عنه النبي أو يرتفع به هو الذي يرسل به كل رسول، وهذا غير ثابت كما انه غير مقصود المثتبين للفرق ما يعني ان النافي لا ينفي ما يثبته المثبت لأن المثبت لا يرى الفرق في خصوص الإرسال بالخبر ولا في انه قد يكون كل منهما مبعوثا بل هو ناظر إلى شيء آخر كما سيأتي. على ان الرفعة لا تنحصر بوجود رسالة أو بحال الإرسال.

القول الثاني: ان بينهما نسبة التباين: فالرسول هو الذي حُدّث وأرسل، والنبي هو الذي لم يرسل.

وهذا القول ضعيف مخالف للآيات الكريمة التي نصت على ان الإرسال يتعلق بالنبي، والتي جمعت الوصفين في جملة من الأنبياء عليهم السلام مثل النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم وغيره، وهو ما يمكن ملاحظته بأدنى مراجعة للقرآن الكريم ما أغنى عن ذكر الشواهد له.

القول الثالث: ان النسبة هي العموم والخصوص المطلق فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا، وربما كان هذا القول هو المشهور بينهم. واستدل له بوجوه:

١ ـ بما روي عن ابي ذر عن رسول الله ﷺ، قلت له: كم النبيون؟ فقال ﷺ: مائة الف واربعة وعشرون ألف نبي. قلت كم المرسلون منهم؟. قال ﷺ: ثلاثماءة وثلاثة عشر[١].

وهو واضح الدلالة على المقصود لكون المرسلين جزءاً من الأنبياء. لكن يبقى البحث في السند وهو شائك في هذه الرواية.

٢ ـ بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ فإن العطف يقتضي المغايرة وليست الا العموم والخصوص المطلق، اذ نسبة التباين قد ظهر ضعفها، كما انه لم يدع احد كون النسبة هي العموم والخصوص من وجه، أي بينهما نقاط اشتراك ونقاط اختلاف من كلتا الجهتين، ولا مجال لمثل هذه الدعوى التي تعني ان يكون هناك رسول وليس نبيا ولا قائل بذلك الا على نحو التباين الكلي.

ويرده انه يكفي المغايرة في المعنى وان لم تكن هناك مغايرة في المصداق، أي يكون الملحوظ بهاتين الكلمتين ابراز صفتين وان كانتا متلازمتين وجودا فلا يكون في العطف ما يدل على عدم التساوي.

صور نسبة العموم والخصوص المطلق:

ثم ان الذين اتفقوا على كون النسبة هي العموم والخصوص المطلق لم يتفقوا على تصوير واحد لهذه الفكرة بل ذكروا لها صورا مختلفة:

الأولى: ان الرسول من الأنبياء من جمع إلى المعجزة الكتاب المنزل عليه، والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب، وانما أُمر ان يدعو إلى كتاب من قبله.

---

(١) الشيخ الصدوق في الخصال، ص٥٢٤، ومعاني الاخبار، ص٣٣٣. ورواه الحاكم النيسابوري في المستدرك، ج٢، ص٥٩٧.

الثانية: ان من كان صاحب معجزة، وصاحب كتاب، ونسخ شرع من قبله فهو الرسول، ومن لم يكن مستجمعا لهذه الخصال فهو النبي غير الرسول.

الثالثة: إن الرسول من كان له كتاب، والنبي بخلافه. وقد ذكره الزمخشري ويظهر اختياره من الطبرسي في جامع الجوامع. ولكنه في مجمع البيان اختار رأيا آخر تقدم ذكره، مع احتمال انطباقه عليه.

وسيظهر ضعف هذه الوجوه في مناقشة الوجه الآتي.

الرابعة: ما ذكره الشيخ المفيد قال: النبي هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر أعم من أن يكون له شريعة كمحمد ﷺ أو ليس له شريعة كيحيى عليه السلام، مأمورا من الله تعالى بتبليغ الأوامر والنواهي إلى قوم أم لا. والرسول هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة من البشر وله شريعة اما مبتدأة كآدم عليه السلام أو تكملة لما قبلها كمحمد ﷺ مأمور من الله تعالى بتبليغ الأوامر والنواهي إلى قوم[1].

وعلى هذا القول تكون جهة الاشتراك بين النبي والرسول انهما يخبران عن الله تعالى بغير واسطة من البشر، وجهة الافتراق بينهما ان الرسول يجب ان تكون له شريعة، سواء أكانت شريعة جديدة ام مكملة لشريعة سابقة، بينما النبي قد يكون كذلك وقد لا يكون. والرسول يجب ان يكون مأمورا بتبليغ الناس، بينما النبي قد يكون مأمورا بذلك وقد لا يكون. وعلى هذا يرد سؤال انه ان لم يكن النبي مأمورا بالتبليغ،

(١) النكت الاعتقادية للمفيد، ص٣٤.

فكيف صح تعريفه بأن المخبر عن الله؟ أليس الاخبار عنه تعالى تبليغا؟. وربما يكون الجواب ان المخبر عن الله تعالى قد يكون مأمورا بالتبليغ وبالمبادرة للاخبار والاعلام والارشاد، وقد يكون غير مأمور بذلك لكنه إذا سئل اجاب واخبر عن الله تعالى.

وربما اعترض على التعريف المذكور للنبي بأنه قد يشمل بعض الأولياء الذين يمكنهم الاخبار عن الله تعالى، كما هو الحال في الائمة المعصومين عليهم السلام لدى الشيعة الامامية، وقد تحدث المفيد عن هذا الاعتراض: «بأن الذي منع من اطلاق اسم النبي عليهم هو الشرع دون ان يكون العقل مانعا من ذلك لحصولهم على المعنى الذي حصل لمن ذكرناه من الأنبياء»[1].

وهذا الكلام سليم تماما اذ لم يجر عليهم عليهم السلام هذا المصطلح حتى في دائرة المذهب الشيعي.

مناقشة الصور الأربعة:

واعترض العلامة في الميزان من وجوه:

أولاً: ان القول بأن النبي قد يكون مأمورا بالتبليغ وقد لا يكون، قول غير صحيح، لأن كل الانبياء مأمورون بالتبليغ رسلا كانوا ام لم يكونوا، وهذه ليست جهة فرق بينهما. واستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ﴾ فعلى القول المذكور لا يصح ان يكون النبي المرسل الا رسولا لأن معنى الارسال هو البعث للتبليغ، وعلى هذا لا يكون هناك مفهوم

(١) أوائل المقالات للمفيد، ج٤، ص٤٥.

واضح لعطف «ولا نبي» على رسول، ولن يكون من عطف العام على الخاص، لأن تعلق أرسلنا بالنبي يخصصه بالرسول على القول المذكور فيكون ذكر الرسول معه تكرارا محضا لا فائدة فيه الا تغيير اللفظ. وهذا يعني عدم صحة الوجه المذكور، بل الآية تدل على ان الإرسال والبعث للتبليغ يشمل كل رسول وكل نبي(١).

وهذه الخلاصة التي آل اليها العلامة لا تفي بها هذه الآية، فإن أقصى ما تفيده ان كل من يرسل فهو اما نبي أو رسول، لكنها لا تفيد ان كل نبي يتعلق به الارسال فهي لا تنافي وجود انبياء لم يرسلوا، ولم يبعثوا.

ثانياً: ان القول بان الرسول اما ان يكون مرسلا بتشريع جديد أو مكملا لتشريع سابق يقتضي انه لا يصح تسمية من جاء مقررا لشرع سابق بأنه رسول، وهذا غير صحيح لأن الشرائع الالهية لا تزيد عن خمسة شرائع هي شريعة نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ، وهذا يقتضي اختصاص وصف الرسول بهم، مع ان القرآن الكريم يصرح بأن الرسل أكثر من ذلك بكثير فالرسول اذن قد يكون مقررا لشرع سابق عاملا به دون ان يكون آتيا بشرع جديد أو بشرع مكمل لشرع سابق. بل قد يكون دوره العمل بشريعة سابقة عليه دون زيادة ولا نقصان.

ثالثاً: بالمنافاة مع قوله تعالى في النبي موسى عليه السلام: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾(٢)، فلو كان النبي أعم من الرسول لكان هذا من عطف العام على الخاص، ولا يحسن في مقام المدح الانتقال من الخاص إلى العام(٣).

---

(١) تفسير الميزان، ج٢، ص١٤٠.
(٢) سورة مريم، الآية ٥١.
(٣) تفسير الميزان، ج٢، ص١٤٠.

وهذا الرد لو تم فهو رد على القول بكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق مع غض النظر عن تصويراتها.

الخامسة: ان من جاءه الملك ظاهرا وأمره بدعوة الخلق فهو الرسول، ومن لم يكن كذلك بل رأى في النوم كونه رسولا أو اخبره احد من الرسل بأنه رسول الله فهو النبي الذي لا يكون رسولا. وقد اختاره الرازي[١].

وانما ادرجنا هذا الوجه في وجوه القول بالعموم المطلق لأن الرازي فعل ذلك، والا فقد يقال ان ظاهره التباين لأنه جعلهما قسيمين لمقسم هو المبعوث فالرسول من جاءه الملك والنبي من ليس كذلك. ويمكن ان يوجه كلام الرازي بأنه ليس بصدد تعريف النبي الأعم بل بصدد تعريف النبي الذي لا يكون رسولا فمن يأتيه الملك هو نبي رسول ومن ليس كذلك فهو نبي غير رسول.

رأي العلامة الطباطبائي:

لا يخلو كلام العلامة في هذا البحث من بعض الاضطراب فتارة يبطل القول بالعموم والخصوص المطلق، كما في استدلاله بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾، وتارة يصرح بأن النسبة هي العموم والخصوص المطلق، وثالثة يظهر منه ان النسبة هي التباين. ففي حين يعتبر ان كل نبي ككل رسول مبعوث للتبليغ يرى «أن الرسول هو من ينزل عليه الملك بالوحي فيراه ويكلمه والنبي هو من يرى بالمنام ويوحى إليه فيه»[٢] وهذا الكلام قريب من كلام الرازي، وقد ذكر العلامة انه قد

(١) نقله عنه المجلسي في بحار الانوار، ج١١، ص٥٤.

(٢) تفسير الميزان، ج١٤، ص٣٩١.

استفاد ذلك من قوله تعالى ﴿قُل لَّوْ كَانَ فِي ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾[١]، وقد ذكر هناك ان هذه الآية تدل على ان الرسول هو من ينزل عليه الملك بالوحي[٢]. وهذا الكلام من العلامة يقتضي ما اقتضاه كلام الرازي من كون النسبة هي التباين لأن الرسول يتميز عن النبي بأنه ينزل عليه الملك بينما النبي يوحى اليه في المنام. ويمكن حمل كلامه على ان المقصود ان هناك حيثيتين احداهما للرسول والأخرى للنبي، وهذا لا يمنع ان تجتمع الحيثيتان ولم يصرح العلامة بأن الرسول لا يوحى اليه في المنام، وبأن النبي لا ينزل عليه الملك، فلا يكون مقصود العلامة ادعاء التباين وان لم يتضح من هذا ما هي طبيعة النسبة.

ثم ان العلامة في موضع آخر من كلامه قال ان ظاهر قوله تعالى ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ﴾[٣]، وقوله تعالى ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾[٥]، إلى غير ذلك من الآيات أن كل مبعوث من الله بالارسال إلى الناس نبي[٦]. ولازم هذا الكلام ان النبي أعم وهذا ينافي ما سبق واعترض به على من قال بكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق بأنه مناف لقوله تعالى في مقام مدح النبي موسى عليه السلام: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾. وفي التفاتة منه إلى ذلك قال: «ولا ينافي ذلك ما مر من قوله

---

(١) سورة الاسراء، الآية ٩٥.
(٢) الميزان للطباطبائي، ج١٤، ص٣٩٠.
(٣) سورة الزمر، الآية ٦٩.
(٤) سورة الاحزاب، الآية ٤٠.
(٥) سورة البقرة، الآية ٢١٣.
(٦) تفسير الميزان، ج٢، ص١٤٠.

تعالى وكان رسولا نبيا فإن اللفظين قصد بهما معناهما من غير ان يصيرا اسمين مهجوري المعنى فالمعنى وكان رسولا خبيرا بآيات الله ومعارفه»[١].

وهذا وان يجيب عن ذلك السؤال، بأن الاتحاد هنا بلحاظ المعنيين اللغويين، لكنه لا يلغي سؤالا مثله وهو انه إذا كان صفة «رسول» أشرف من صفة «نبي»، فإنه، حسب قوله الاسبق، لا يناسب مقام المدح ذكر الصفة الأدنى بعد الصفة الأهم.

ثم يؤكد في موضع آخر ان عنواني «نبي» و«رسول» يشير كل منهما إلى حيثية مخالفة للأخرى لإمكان «أن يقال ان النبي والرسول كليهما مرسلان إلى الناس، غير ان النبي بعث لينبىء الناس بما عنده من نبأ الغيب لكونه خبيرا بما عند الله، والرسول هو المرسل برسالة خاصة زائدة على اصل نبأ النبوة، كما يشعر به امثال قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[٣]. ثم قال: وعلى هذا فالنبي هو الذي يبين للناس صلاح معاشهم ومعادهم من اصول الدين وفروعه، على ما اقتضته عناية الله من هداية الناس إلى سعادتهم، والرسول هو الحامل لرسالة خاصة مشتملة على اتمام حجة يستتبع مخالفته هلاكا أو عذابا أو نحو ذلك قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[٤]، ولا يظهر من كلامه تعالى في الفرق بينهما ازيد مما يفيده لفظاهما

(١) تفسير الميزان، ج٢، ص١٤٠.
(٢) سورة يونس، الآية ٤٧.
(٣) سورة الاسراء، الآية ١٥.
(٤) سورة النساء، الآية ١٦٥.

بحسب المفهوم ولازمه هو الذي اشرنا اليه من ان للرسول شرف الوساطة بين الله تعالى وبين عباده وللنبي شرف العلم بالله وبما عنده[(١)] .

وهذا فرق يختلف عما سبق وقاله من ان النبي هو الموحى اليه في المنام بينما الرسول هو الموحى اليه بنزول الملك مباشرة، اذ صار الفرق بأن الرسول يملك شرف الوساطة بينما النبي يملك شرف العلم، وهذا يؤول إلى التساوي لأنه حسب قوله كل نبي مبعوث فهو يملك شرف الوساطة فكل نبي رسول، وحيث ان كل من يملك شرف الوساطة فلا بد انه يملك شرف العلم فكل رسول نبي، وهذه هي المساواة.

ويصرح العلامة في موضع آخر من كلامه بأن النسبة هي العموم والخصوص المطلق، اذ يقول، تعقيبا على بعض الروايات التي فرقت بين النبي والرسول بأن الأول يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين الملك، والرسول الذي يسمع الصوت ويرى في المنام ويعاين: «ومن الممكن ان يستفاد ذلك من مثل قوله تعالى: ﴿فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَـٰرُونَ﴾، وليس معناها ان معنى الرسول هو المرسل اليه ملك الوحي بل المقصود ان النبوة والرسالة مقامان خاصان، خاصة احدهما الرؤيا وخاصة الآخر مشاهدة ملك الوحي، وربما اجتمع المقامان في واحد فاجتمعت الخاصتان، وربما كانت نبوة من غير رسالة فتكون الرسالة اخص من النبوة مصداقا لا مفهوما كما يصرح به الحديث السابق عن ابي ذر حيث يقول: «قلت كم المرسلون؟ فقد تبين ان كل رسول نبي ولا عكس»[(٢)] .

وكون النسبة هي العموم والخصوص مصداقا لا مفهوما كلام قد يبدو غريبا، لأن البحث عن الاتحاد المفهومي غير مقصود على الاطلاق

---

(١) تفسير الميزان، ج٢، ص١٣٩.
(٢) تفسير الميزان، ج٢، ص١٤٤.

لأي باحث، وكل من تحدث عن النسبة انما اراد النسبة المصداقية. ولكن ليس هذا هو مراده، لأن المقصود بكون النسبة هي العموم والخصوص مفهوما ان يصدق مفهوم العام على كل مصداق من مصاديق مفهوم الخاص مثل الجسم والانسان، في المثال المنطقي، فإن كل فرد من افراد الانسان يصدق عليه مفهوم الجسم ولا عكس، وهذه النسبة هي التي وقعت موردا للنفي في كلام العلامة. ومراده من كون النسبة هي العموم المطلق مصداقا انها كذلك بحسب التلازم لا بحسب الانطباق فكل مصداق من مصاديق الرسول وان لم يصدق عليه، من حيث هو مصداق للرسول، مفهوم النبي، لكن هناك تلازم خارجي بين انطباق عنوان الرسول وانطباق عنوان النبي على ذلك المصداق، وهذا ما يقال له في مصطلحات الأصول والمنطق بالتصادق في المورد الواحد.

ويمكن ايجاد محصلة نهائية لفهم كلام العلامة وهي أن النبي يمتاز بميزتين: انه يملك شرف العلم بالله وما عنده، وإنه مبعوث للناس أعم من ان يوحى اليه عبر المنام أو عبر نزول الملك مباشرة، بينما الرسول هو من يملك شرف الوساطة وينزل عليه الملك بالوحي مباشرة. فكل منهما موحى اليه وتختلف طريقة الوحي، الا انه بحسب التطبيقات الخارجية فإن كل من ينزل عليه الملك فهو يملك شرف العلم، ولكن ليس كل من يملك شرف العلم فإن الملك ينزل اليه، فإن لم ينزل اليه كان نبيا غير رسول، وان نزل اليه كان رسولا نبيا، وهذا عود إلى كلام الرازي فالوحي لا بد منه في النبوة، قال العلامة: ان من لوازم النبوة الوحي وهو نوع تكليم إلهي تتوقف عليه النبوة قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾[١].

---

(١) سورة النساء، الآية ١٦٣.

ولنا ان نقول تعقيباً على كل ما مرّ: إن المستخلص من الآيات ان النبي أعم من الرسول كما يقتضيه قوله تعالى في وصف رسول الله محمد ﷺ ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ وغير ذلك من الآيات، وان كل مبعوث إلى الخلق كلا أو بعضا لا بد ان يكون نبيا أو رسولا وان كل رسول مبعوث، ولا دليل من الآيات على ان كل نبي يجب ان يكون مبعوثا. أما قوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ فالظاهر ان المراد بالنبي هنا الاشارة إلى رفعة شأنه وهو تصريح بما يتضمنه وصف كونه رسولا وهذا يتلاءم مع مقام المدح، وليس المقصود بالنبي في الآية المعنى المصطلح الذي نبحث عن الفرق بينه وبين الرسول، وان شئت فقل: ان النبي وصف بلحاظ مقام الشخص، والرسول وصف بلحاظ الدور. وهذا يتلاءم مع كلام الشيخ المفيد من جهة، وهو ما عبر عنه كلام الشيخ الصدوق حيث يقول: «ان الأنبياء عليهم السلام منهم من بعث إلى نفسه ومنهم من بعث إلى أهله وولده ومنهم من بعث إلى أهل محلته ومنهم من بعث إلى أهل بلده ومنهم من بعث إلى الناس كافة»[١]. وقد يكون الفرق بينهما اضافة إلى ذلك في نحو تلقي الوحي أو العلم.

نظرة في الروايات حول الموضوع:

ولا بأس باستعراض بعض الروايات الواردة الموضحة للفرق بين العنوانين:

١ ـ منها ما في أصول الكافي عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن ثعلبة بن ميمون، عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: وكان رسولا

---

(١) التوحيد، ص٢٩١.

نبيا: ما الرسول وما النبي؟ قال: النبي الذي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين الملك والرسول الذي يسمع الصوت ويرى في المنام ويعاين الملك[١]. والرواية صحيحة.

ومثله ما ورد في الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد، مع اختلاف بسيط وفيه: «يعاين الملك ويكلمه»[٢].

وظاهر هذا الحديث ان النسبة هي العموم والخصوص المطلق، فالرسول فيه خصوصية زائدة عن النبي بأنه يعاين الملك ويكلمه. وليس المراد من الرؤية حال النوم المنام المعروف كما ستوضحه الروايات الآتية. وليس المراد بمن «لا يعاين الملك» انه شرط في النبي بل المقصود ان النبي لا يشترط فيه ان يعاين فلو عاين لكان نبيا رسولا.

٢ ـ ومنها ما في أصول الكافي ايضا، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أبي يحيى الواسطي عن هشام بن سالم ودرست بن أبي منصور عنه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: الأنبياء والمرسلون على أربع طبقات: فنبي منبأ في نفسه لا يعدو غيرها. ونبي يرى في النوم ويسمع الصوت ولا يعاينه في اليقظة، ولم يبعث إلى أحد، وعليه امام مثل ما كان إبراهيم على لوط عليه السلام. ونبي يرى في منامه ويسمع الصوت ويعاين الملك وقد أرسل إلى طائفة قلوا أو كثروا كيونس، قال الله ليونس: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾[٣]، قال: يزيدون ثلاثين ألفا وعليه امام. والذي يرى في منامه ويسمع الصوت

(١) اصول الكافي للكليني، ج١، ص١٧٦.
(٢) الاختصاص، ص٣٢٨.
(٣) سورة الصافات، الآية ١٤٧.

ويعاين في اليقظة وهو امام مثل أولى العزم وقد كان إبراهيم عليه السلام نبيا وليس بامام حتى قال الله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾[(١)]؟ فقال الله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ من عبد صنما أو وثنا لا يكون اماما..[(٢)].

ومعنى انه منبأ في نفسه لا يعدو غيرها أن له صلة بالله تعالى لم يصرح بكيفيتها في هذا الحديث لكن يفهم بالمقابلة مع القسم الثاني انه لم تجتمع له خصلتان: «يرى في المنام ويسمع»، والظاهر انه تكون قد توفرت له خصلة، وهي الرؤية في المنام دون السماع. اذ يبعد ان يكون «منبأ في نفسه» وليس هناك وسيلة إنباء واتصال وأقلها الرؤية في المنام بالمعنى الذي سنذكره لاحقا.

وهذا الحديث يتلاءم مع ما ذكره الشيخ المفيد لأنه جعل من الأنبياء من لم يؤمر بالتبليغ، وهو الذي لا يعدو غير نفسه ولم يبعث إلى أحد أي الطبقة الأولى والطبقة الثانية. كما ان ظاهر هذا الحديث ان بعض الأنبياء عليهم ائمة من الأنبياء والرسل، وهذه حقيقة ثابتة في القرآن الكريم، وقد استشهد الامام عليه السلام لذلك بابراهيم ولوط عليه السلام. فالطبقتان الأوليان ليسوا من الرسل بينما الطبقة الثالثة والرابعة هم من الأنبياء والرسل ومعنى الرسل في هاتين الطبقتين هو المبعوثون وهؤلاء على قسمين قسم له امام وقسم ليس عليه امام وهو الرسول المفسر بأنه يعاين مثل اولي العزم.

وحاصل هذا الحديث انه ليس كل نبي يسمع الصوت وليس كل نبي يسمع مبعوثا وليس كل مبعوث اماما.

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٢٤.

(٢) اصول الكافي، ج١، ص١٧٥.

ولكن في السند مشكلة فإن ابا يحيى الواسطي هذا هو سهيل بن زياد الواسطي الذي قال عنه النجاشي نقلا عن بعض اصحابنا: «لم يكن سهيل بذلك (بكل) الثبت في الحديث»[١]. كما ان في المتن مشكلة لأن لوطا عليه السلام كان مبعوثا إلى قومه، كما تدل عليه آيات في سورة الشعراء وغيرها: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[٢]، و﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾[٣]، و﴿قَالُواْ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَٰلُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُخْرَجِينَ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لُوطًا لَّمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[٥]، بينما ادرج في هذه الرواية فيمن لم يبعث إلى احد، كما انه لم يعرف وجود رسول في زمن النبي يونس عليه السلام يكون اماما له، اذ ذكر في الرواية ان يونس كان عليه امام. والله العالم.

٣ ـ ومنها ما في البصائر، عن علي بن حسان، عن ابن بكير، عن زرارة قال: سالت أبا جعفر عليه السلام من الرسول؟ من النبي؟ فقال: الرسول الذي يأتيه جبرئيل فيكلمه قبلا فيراه كما يرى أحدكم صاحبه الذي يكلمه فهذا الرسول والنبي الذي يؤتى في النوم نحو رؤيا إبراهيم عليه السلام ونحو ما كان يأخذ رسول الله صلى الله عليه وآله من السبات إذا أتاه جبرئيل في النوم فهكذا النبي ومنهم من يجمع له الرسالة والنبوة فكان رسول الله صلى الله عليه وآله رسولا نبيا يأتيه جبرئيل قبلا فيكلمه ويراه ويأتيه في النوم وأما المحدث فهو الذي يسمع كلام الملك فيحدثه من غير أن يراه ومن غير أن يأتيه في النوم[٦].

---

(١) رجال النجاشي، ص١٩٢.
(٢) سورة الشعراء، الآية ١٦٠.
(٣) سورة الشعراء، الآية ١٦١.
(٤) سورة الشعراء، الآية ١٦٧.
(٥) سورة الصافات، الآية ١٣٣.
(٦) بصائر الدرجات، ص٣٩١.

ورواه في البصائر ايضا عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن حماد بن عثمان، عن زرارة وفي آخره: وكان رسول الله ﷺ نبيا يأتيه جبرئيل قبلا فيكلمه فيراه فيأتيه في النوم، والنبي الذي يسمع كلام الملك غير معاينة فيحدثه[١].

وهذه الرواية مؤيدة لكون تفسير النبي بأنه يرى الملك في النوم ليس على نحو الشرط ليباين الرسول الذي يراه في اليقظة عيانا، وان ذلك هو بمعنى ان النبي قد لا يرى الملك في اليقظة فإذا رآه يصير رسولا. وهذه الرواية قد فسرت بنحو من الأنحاء معنى «رسولا نبيا» وهو ان الملحوظ في هاتين الكلمتين نحوين مختلفين من تلقي الوحي.

٤ ـ ومنها ما في بصائر الدرجات عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرسول وعن النبي، قال: الرسول الذي يعاين الملك يأتيه بالرسالة من ربه، يقول يأمرك كذا وكذا، والرسول يكون نبيا مع الرسالة، والنبي لا يعاين الملك، ينزل عليه النبأ على قلبه فيكون كالمغمى عليه، فيرى في منامه. قلت: فما علمه أن الذي في منامه حق؟. قال: يبينه الله حتى يعلم أن ذلك حق[٢].

وهذا الحديث يوضح معنى الرؤية في المنام، وهو انه يكون كالمغمى عليه، فهو في حال يقظة وليس في حال نوم بالمعنى المعروف. ويؤيده ما روي عن رسول الله ﷺ انه قال: انا معاشر الأنبياء تنام عيوننا ولا تنام قلوبنا[٣].

---

(١) بصائر الدرجات، ص٣٩٣.
(٢) بصائر الدرجات، ص٣٩١.
(٣) البحار، ج١١، ص٥٥ حديث نقله عن بصائر الدرجات.

قال العلامة في الميزان: . . ان الوحي بمعنى تكليم الله سبحانه لعبده يوجب العلم اليقيني بنفس ذاته من غير حاجة إلى حجة فمثله في الإلقاءات الإلهية مثل العلوم البديهية التي لا تحتاج في حصولها للإنسان إلى سبب تصديقي كالقياس ونحوه وأما المنام فالروايات كما ترى تفسره بمعنى غير المعنى المعهود منه أعني الرؤيا يراها الإنسان في النوم العادي العارض له في يومه وليلته بل هو حال يشبه الإغماء تسكن فيه حواس الإنسان النبي فيشاهد عند ذلك نظير ما نشاهده في اليقظة ثم يسدده الله سبحانه بإفاضته على نفسه اليقين بأنه من جانب الله سبحانه لا من تصرف الشيطان[١].

وربما نقع في مشكلة ازاء نفي الروايات لكون النبي لا يعاين الملك والحال ان الآيات صريحة في رؤية بعض المؤمنين غير الأنبياء للملائكة كقوله تعالى في مريم: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا * قَالَتْ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا * قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾[٢] وقوله تعالى في زوجة إبراهيم في قصة البشارة: ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوا۟ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ. . . وَٱمْرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَٰهَا بِإِسْحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبَ * قَالَتْ يَٰوَيْلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِى شَيْخًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عَجِيبٌ * قَالُوٓا۟ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ إِنَّهُۥ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ﴾[٣].

وقد يوجه ذلك بأن المقصود من عدم معاينة الملك عدمها حال

---

(١) تفسير الميزان، ج٣، ص٢٢٠.
(٢) سورة مريم الآيات ١٧ ـ ١٩.
(٣) سورة هود الآيات ٦٩ ـ ٧٣.

الوحي لا نفي الرؤية مطلقا ولو في غير حال الوحي. وقد رد العلامة هذا الوجه وذكر وجها آخر وهو «أن يكون المراد بالمعاينة المنفية معاينة حقيقة الملك في نفسه دون مثاله الذي يتمثل به فإن الآيات لا تثبت أزيد من معاينة المثال كما هو ظاهر»[١].

من الظاهر ان هذا الوجه أقرب إلى الاعتبار. وان كان يمكن ايضا قبول الأول.

٥ ـ ومنها ما رواه العياشي عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: الأنبياء على خمسة أنواع منهم من يسمع الصوت مثل صوت السلسلة فيعلم ما عنى به ومنهم من ينبأ في منامه مثل يوسف وإبراهيم ومنهم من يعاين ومنهم من ينكت في قلبه ويوقر في اذنه[٢].

وتبين هذه الرواية الفوارق بين الأنبياء في تلقي الوحي، مع اشتراكهم في أنه يوحى اليهم، وهذا ما تدل عليه الآيات الكريمة كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ﴾.

الا ان في المتن مشكلة، ذلك ان المبين اربعة انواع بينما مقدمة الحديث تدل على انهم خمسة، وفي الجواب عن هذا التساؤل، ابدى المجلسي في البحار احتمالين: الأول، ان يكون هناك سهو من الراوي في لفظ خمسة، وان مقصوده انهم اربعة. والثاني، ان يكون قوله «ويوقر في اذنه» هو الخامس[٣]. والذي يهون الأمر ان الرواية غير نقية السند.

---

(١) الميزان للطباطبائي، ج٣، ص٢٢٠.
(٢) تفسير العياشي، ج٢، ص١٦٦.
(٣) بحار الانوار، ج١١، ص٥٣.

٦ ـ ما رواه في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مرار قال: كتب الحسن بن العباس المعروفي إلى الرضا عليه السلام جعلت فداك أخبرني ما الفرق بين الرسول والنبي والامام؟ قال: الفرق بين الرسول والنبي والامام ان الرسول الذي ينزل عليه جبرئيل عليه السلام فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم عليه السلام والنبي ربما سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع والامام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص[1].

٧ ـ ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن الأحول قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرسول والنبي والمحدث؟ قال: الرسول الذي يأتيه جبرئيل قبلا فيراه، ويكلمه فهذا الرسول. واما النبي فهو الذي يرى في منامه نحو رؤيا إبراهيم، ونحو ما كان رأى رسول الله صلى الله عليه وآله من أسباب النبوة قبل الوحي حتى أتاه جبرئيل عليه السلام من عند الله بالرسالة، وكان محمد صلى الله عليه وآله حين جمع له النبوة وجاءته الرسالة من عند الله يخبر بها جبرئيل عليه السلام ويكلمه بها قبلا. ومن الأنبياء من جمع له النبوة ويرى في منامه ويأتيه الروح ويكلمه ويحدثه من غير أن يكون يرى في اليقظة. واما المحدث فهو الذي يحدث فيسمع ولا يعاين ولا يرى في منامه[2].

والرواية صحيحة السند.

٨ ـ ما رواه في البصائر عن العباس بن معروف عن القاسم بن

(١) اصول الكافي، ج١، ص١٧٦.

(٢) المصدر السابق.

عروة عن بريد العجلي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرسول والنبي والمحدث؟ قال: الرسول الذي يأتيه الملائكة فتبلغه عن الله تبارك وتعالى والنبي الذي يرى في منامه فما رأى فهو كما رأى والمحدث الذي يسمع كلام الملائكة وينقر في اذنه وينكت في قلبه[1].

ورواه في الاختصاص عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه ومحمد بن خالد البرقي. والعباس بن معروف عن القاسم بن عروة عن بريد بن معاوية العجلي عن ابي جعفر عليه السلام[2].

وهذه الروايات بأجمعها تتلاءم مع كون النسبة بين النبي والرسول هي العموم والخصوص المطلق الفرق، ولذا نجد في بعض الروايات ان الله تعالى قد اتخذ ابراهيم نبيا قبل ان يتخذه رسولا واتخذه رسولا قبل ان يتخذه خليلا واتخذه خليلا قبل ان يتخذه اماما. وفي بعضها ان الرسول الأكرم محمداً صلى الله عليه وآله كان نبيا ثم صار رسولا. والظاهر ان كل الرسل الذين يعاينون الملك المنزل بالوحي تكون لهم فترة سابقة يوحى اليهم بشكل آخر كالالهام والرؤيا ونحو ذلك، تستمر معهم حتى ما بعد البعثة.

وبعد هذا التمهيد نقول ان البحوث في الباب الأول تقع في فصلين:

---

(١) بصائر الدرجات، ص٣٨٨.

(٢) الاختصاص، ص٣٢٨.

الفصل الأول:

عصمة الأنبياء

وفيه بحوث

المبحث الأول

العصمة، تعريفها ولمن تثبت وعلاقتها بالاختيار

تعريف العصمة:

روى الشيخ الصدوق باسناده إلى الامام موسى بن جعفر عن ابيه عن جده عن علي بن الحسين عليهم السلام قال: الامام منا لا يكون الا معصوما.. فقيل له يا بن رسول الله فما معنى المعصوم؟ فقال: هو المعتصم بحبل الله، وحبل الله هو القرآن لا يفترقان إلى يوم القيامة. والامام يهدي إلى القرآن، والقرآن يهدي إلى الامام، وذلك قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[(١)][(٢)].

وايضا باسناده إلى هشام بن الحكم قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ذلك (اي معنى ان الامام لا يكون الا معصوما). فقال: المعصوم هو الممتنع بالله من جميع محارم الله، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[(٣)][(٤)].

العصمة لغة المنع، والاعتصام بالشيء ما يمتنع به الشخص عن

---

(١) سورة الاسراء، الآية ٩.

(٢) معاني الاخبار، ص١٣٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٠١.

(٤) معاني الاخبار، ص١٣٢.

الوقوع فيما يكره. ويبدو انهم متفقون على هذا المعنى اللغوي، قالوا: ومنه اعتصم فلان بالجبل إذا امتنع به، ومنه سميت العصم وهي وعول الجبال للامتناع بها، ومنه قوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾[٣].

قال المرتضى في رسائله: اصل العصمة في وضع اللغة المنع.. غير ان المتكلمين اجروا هذه اللفظة على من امتنع باختياره عند اللطف الذي يفعله الله تعالى به، لأنه إذا فُعل به ما يعلم انه يمتنع عنده من فعل القبيح فقد منعه منه، وأجروا عليه لفظ المانع قسرا أو قهرا. واهل اللغة يتصارفون ذلك، ويستعملونه لأنهم يقولون، فيمن اشار إلى غيره برأي فقبله مختارا، واحتمى بذلك من ضرر يلحقه..، عصمه ومنعه وان كان ذلك على سبيل الاختيار[٤].

أما في الاصطلاح، وهو موضوع بحثنا، فلهم طريقتان في تعريفها:

الطريقة الأولى: ان نعرفها بآثارها، ونذكر مواردها، ويكون محل البحث حينئذ عنها، واختلاف الأقوال فيها متعلقا بتحديد الآثار والموارد، فهي عند بعضهم تعني، على هذه الطريقة، عدم الوقوع في المعصية كبيرة كانت أو صغيرة، وعدم الوقوع في الخطأ مطلقا سواء في التبليغ أو في الحكم أو في التطبيقات الخارجية أو في الموضوعات الحياتية العادية، وعدم الوقوع في السهو ايضا. وهي عند آخرين أقل من

---

(١) سورة المائدة، الآية ٦٧.
(٢) سورة هود، الآية ٤٣.
(٣) سورة آل عمران، الآية ١٠٣.
(٤) رسائل المرتضى، ج٣، ص٣٢٦.

ذلك، وهؤلاء يختلفون في تحديد مرتبتها، بحسب ما يحذفون من تلك الآثار، وسيأتي تفصيل ذلك.

الطريقة الثانية: ان نعرفها على حقيقتها لنتعرف على منشأ تلك الآثار، وقد اختلفوا في تعبيرهم عنها، والمشهود تعبيران:

التعبير الأول: إنها عصمة من الله، وهي التوفيق الذي يسلم به الانسان مما يكره إذا اتى بالطاعة، وذلك مثل اعطائنا رجلا غريقا حبلا ليتشبث به فيسلم، فهو إذا امسكه واعتصم به سمي ذلك الشيء عصمة له لما تشبث وسلم به من الغرق، ولو لم يعتصم به لم يسم عصمة، وكذلك سبيل اللطف ان الانسان إذا اطاع سمي توفيقا وعصمة، وان لم يطع لم يسم توفيقا ولا عصمة. وهو قول الشيخ المفيد[١] الذي نفى وجود خلاف في هذا التحديد، وذكر ان الخلاف انما هو في حكمها كيف تجب، وعلى أي وجه تقع. وعلى هذا التعريف تكون العصمة متقومة بعطاء من الله تعالى وحسن استفادة من العبد المعطى، تكشف عن قابلية واستعداد عال، بهما يتقبل ما ينال ويحفظه، الا ان التركيز في هذا التعبير، وما يشبهه، على جهة اللطف الالهي.

ويشبه هذا التعريف ما قاله السيد المرتضى في بعض رسائله: «العصمة ما يمتنع عنده المكلف من فعل القبيح والاخلال بالواجب ولولاه لم يمنع من ذلك مع تمكينه في الحالين. عبارة اخرى: العصمة الامر الذي يفعل الله تعالى بالعبد وعلم انه لا يقدم مع ذلك الامر على المعصية بشرط ان لا ينتهي فعل ذلك الأمر لأحد إلى الالجاء»[٢].

---

(١) اوائل المقالات، ص١٣٥.

(٢) رسائل المرتضى، ج٢، ص٢٧٧.

ونسب العلامة الحلي إلى اصحابنا تعريف العصمة بأنها لطف يفعله الله تعالى بالمكلف، بحيث لا يكون له داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية[١]، ما يوحي بأن هذا التعريف الاصطلاحي هو ما اتفقت عليه كلمة الأصحاب.

التعبير الثاني: انها ملكة نفسانية يمتنع معها عادة صاحبها عن الوقوع في الذنب أو الخطأ أو السهو. وهو ظاهر الملا هادي السبزواري صاحب المنظومة في شرح الاسماء الحسنى إذ عرفها بأنها: «كيفية روحانية يمتنع بها صدور الخطأ عن صاحبها، لعلمه بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات، فلا ينافي امكانه الذاتي..»[٢]، وقد اشتهر التعبير لدى الحكماء بأنها «خلق يمنع صاحبه عن الخطأ من جهة علمه بمثالب المعاصي ولذا يتركها، وعلمه بمناقب الطاعات ولذا يفعلها. وتلك الهيئة النورية العلمية تؤكد وترسخ رسوخا في الأنبياء والأولياء بتتابع الوحي والالهام».

واليه يرجع ما حكي عن ابن سينا في الشفاء انه عرفها بالعدالة الكاملة قال: «وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للأخلاق التي تكون فضائل عملية، وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة. ثم قال: ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهي خارجة عن الفضيلة النظرية»[٣].

وهو ما يظهر من العلامة الطباطبائي حيث قال: «ونعني بالعصمة

(١) شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي، ص٣٩١، تحقيق الزنجاني.
(٢) شرح الاسماء الحسني، ج٢، ص٣٦.
(٣) نقله السبزواري في شرح الأسماء الحسنى، ج٢، ص٧٢.

وجود أمر في الانسان المعصوم يصونه عن الوقوع فيما لا يجوز الخطأ أو المعصية»[١].

والمنسوب للفلاسفة عموما انهم يقولون ان النبي من اجتمعت فيه ثلاث خواص:

١ ـ ان يكون له اطلاع على المغيبات والنفوس الانسانية مجردة، ولها نسبة إلى المجردات فقد تتصل بها وتطلع على المغيبات، ولذا تتفاوت النفوس في ذلك صعودا إلى النفوس القدسية ونزولا إلى مرتبة الذين لا يفقهون شيئا. وهذه الخاصية، هي خاصية الاتصال بالله تعالى.

٢ ـ ان يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة، وليس من المستبعد ان تقوى نفس النبي بحيث تنقاد لها المواد حتى تحدث بارادته الكثير من الوقائع. وهذه الخاصية هي خاصية الولاية التكوينية.

٣ ـ ان يرى الملائكة ويكلمهم، ولا يستنكر ان يحصل للنبي في يقظته ما يحصل للنائم في نومه لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس، وربما صار هذا الانجذاب ملكة راسخة للنبي يحصل بأدنى توجه منه.

قالوا: ومن اجتمعت فيه هذه الخواص انقادت له النفوس البشرية المختلفة، وذلت له الهمم المتفاوتة، فيصير سببا لقرار الشريعة وثباتها.

وهذه التعابير ركزت على جهة في العبد.

ويمكن عموما ارجاع كلا القولين إلى قول واحد، بأن الذي يفعله الله بالعبد هو تقديم الفرصة لتلك الملكة كي تخرج إلى الفعل، وافساح

(١) تفسير الميزان، ج٢، ص١٣٤.

المجال امام ظهور هذه الملكة وتجليها في ساحة الواقع، ليظهر فضل صاحبها وعظمته، وليس كل من يملك ملكة وينال فرصة اظهارها يفعل ذلك، وهذا مشهود في كثير من الملكات.

ويظهر من العلامة الطباطبائي محاولته التوفيق بين القولين، وان لم يصرح بأن هذا مراده حيث قال: «إن هذه الموهبة الالهية التي نسميها قوة العصمة نوع من العلم والشعور يغاير سائر انواع العلوم في أنه غير مغلوب لشيء من القوى الشعورية البتة بل هي الغالبة القاهرة عليها المستخدمة إياها، ولذلك كانت تصون صاحبها من الضلال والخطيئة مطلقا، وقد ورد في الروايات أن للنبي والامام روحا تسمى روح القدس تسدده وتعصمه عن المعصية والخطيئة، وهي التي يشير إليها قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ﴾[١]، بتنزيل الاية على ظاهرها من إلقاء كلمة الروح المعلمة الهادية إلى النبي ﷺ. ونظيره قوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَٰبِدِينَ﴾[٢]، بناء على أن المراد به تسديد روح القدس الامام بفعل الخيرات وعبادة الله سبحانه[٣].

فهو عرفها بأنها موهبة إلهية وبأنها تعبر عن صفات في المعصوم وبهذا لا تنافي بين القولين.

وقال في موضع آخر من تفسيره، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ

---

(١) سورة الشورى، الآية ٥٢.
(٢) سورة الأنبياء، الآية ٧٣.
(٣) تفسير الميزان، ج٥، ص٨٠.

اَللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾[١] أنها «في مقام التعليل لقوله ﴿وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ﴾، أو لمجموع قوله ﴿وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ﴾، وقال: فهذا الانزال والتعليم هو المانع من تأثيرهم في إضلاله فهو الملاك في عصمته. ثم قال: ظاهر الآية ان الامر الذي تتحقق به العصمة نوع من العلم يمنع صاحبه عن التلبس بالمعصية والخطأ. وبعبارة اخرى علم مانع عن الضلال، كما ان سائر الاخلاق كالشجاعة والعفة والسخاء كل منها صورة علمية راسخة موجبة لتحقق آثارها، مانعة عن التلبس بأضدادها من آثار الجبن والتهور والخمود والشره والبخل والتبذير. والعلم النافع والحكمة البالغة وإن كانا يوجبان تنزه صاحبهما عن الوقوع في مهالك الرذائل، والتلوث بأقذار المعاصي، كما نشاهده في رجال العلم والحكمة والفضلاء من أهل التقوى والدين، غير ان ذلك سبب غالبي كسائر الاسباب الموجودة في هذا العالم المادي الطبيعي، فلا تكاد تجد متلبسا بكمال يحجزه كماله من النواقص، ويصونه عن الخطأ صونا دائميا من غير تخلف سنة جارية في جميع الاسباب التى نراها ونشاهدها. والوجه في ذلك ان القوى الشعورية المختلفة في الانسان يوجب بعضها ذهوله عن حكم البعض الآخر أو ضعف التفاته إليه، كما ان صاحب ملكة التقوى ما دام شاعرا بفضيلة تقواه لا يميل إلى اتباع الشهوة غير المرضية، ويجري على مقتضى تقواه، غير أن اشتعال نار الشهوة وانجذاب نفسه إلى هذا النحو من الشعور ربما حجبه عن تذكر فضيلة التقوى أو ضعف شعور التقوى، فلا يلبث دون أن يرتكب ما لا يرتضيه التقوى، ويختار سفساف الشره، وعلى هذا السبيل سائر الاسباب الشعورية في الانسان، وإلا

---

(١) سورة النساء، الآية ١١٣.

فالانسان لا يحيد عن حكم سبب من هذه الاسباب ما دام السبب قائما على ساق، ولا مانع يمنع من تأثيره، فجميع هذه التخلفات تستند إلى مغالبة التقوى والاسباب، وتغلب بعضها على بعض.

ثم قال: ومن هنا يظهر أن هذه القوة المسماة بقوة العصمة سبب شعوري علمي غير مغلوب البتة، ولو كانت من قبيل ما نتعارفه من أقسام الشعور والادراك لتسرب إليها التخلف، وخبطت في أثرها أحيانا، فهذا العلم من غير سنخ سائر العلوم والادراكات المتعارفة التي تقبل الاكتساب والتعلم. وقد أشار الله تعالى إليه في خطابه الذي خص به نبيه بقوله ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾، وهو خطاب خاص لا نفقهه حقيقة الفقه إذ لا ذوق لنا في هذا النحو من العلم والشعور، غير أن الذى يظهر لنا من سائر كلامه تعالى بعض الظهور، كقوله ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[1]، وقوله ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[2]، ان الانزال المذكور من سنخ العلم. ويظهر من جهة اخرى أن ذلك من قبيل الوحي والتكليم، كما يظهر من قوله ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ﴾[3]، وقوله ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّۦنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾[4]، وقوله ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾[5]، ويستفاد من الآيات على اختلافها أن المراد بالانزال هو الوحي وحي الكتاب والحكمة، وهو

---

(١) سورة البقرة، الآية ٩٧.
(٢) سورة الشعراء الآيات ١٩٣ ـ ١٩٥.
(٣) سورة الشورى، الآية ١٣.
(٤) سورة النساء، الآية ١٦٣.
(٥) سورة الأنعام، الآية ٥٠.

نوع تعليم إلهي لنبيه، غير أن الذي يشير إليه بقوله ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾، ليس هو الذي علمه بوحي الكتاب والحكمة فقط، فإن مورد الاية قضاء النبي في الحوادث الواقعة والدعاوى التي ترفع إليه برأيه الخاص، وليس ذلك من الكتاب والحكمة بشيء وإن كان متوقفا عليهما بل رأيه ونظره الخاص به. ومن هنا يظهر أن المراد بالانزال والتعليم في قوله تعالى ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ نوعان اثنان من العلم، أحدهما التعليم بالوحي ونزول الروح الأمين على النبي، والآخر: التعليم بنوع من الالقاء في القلب والالهام الخفي الالهي من غير إنزال الملك، وهذا هو الذي تؤيده الروايات الواردة في علم النبي. وعلى هذا فالمراد بقوله تعالى ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ آتاك نوعا من العلم لو لم يؤتك إياه من لدنه لم يكفك في إيتائه الاسباب العادية التى تعلم الانسان ما يكتسبه من العلوم[1].

وقال في موضع ثالث: .. وهؤلاء هم الأنبياء والأئمة، وقد نص القرآن بأن الله اجتباهم أي جمعهم لنفسه وأخلصهم لحضرته ﴿وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2].. وآتاهم الله سبحانه من العلم ما هو ملكة تعصمهم من اقتراف الذنوب وارتكاب المعاصي، وتمتنع معه صدور شيء منها عنهم صغيرة أو كبيرة، وبهذا تمتاز العصمة عن العدالة، فإنهما معا تمنعان من صدور المعصية لكن العصمة يمتنع معها الصدور بخلاف العدالة، وقد تقدم آنفا ان من خاصة هؤلاء القوم انهم يعلمون من ربهم ما لا يعلمه غيرهم والله سبحانه يصدق ذلك بقوله: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾ [3]، وان المحبة الالهية

---

(1) تفسير الميزان، ج٥، ص٧٨ فما بعدها.

(2) سورة الانعام، الآية ٨٧.

(3) سورة الصافات الآيتان ١٥٩ و١٦٠.

تبعثهم على أن لا يريدوا الا ما يريده الله وينصرفوا عن المعاصي، والله سبحانه يقرر ذلك بما حكاه عن ابليس في غير مورد من كلامه، كقوله: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾(١). ومن الدليل على ان العصمة من قبيل العلم قوله تعالى خطابا لنبيه ﷺ ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾(٢)، وقوله تعالى حكاية عن يوسف ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ﴾(٣).. ويظهر من ذلك: ان هذا العلم يخالف سائر العلوم في أثره العملي وهو صرف الانسان عما لا ينبغي إلى ما ينبغي بأنه قطعي غير متخلف دائما بخلاف سائر العلوم، فإن الصرف فيها اكثري غير دائم. ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾، وذلك ان هؤلاء المخلصين من الأنبياء والائمة عليهم السلام قد بينوا لنا جمل المعارف المتعلقة باسمائه تعالى وصفاته من طريق السمع، وقد حصلنا العلم به من طريق البرهان ايضا، والآية مع ذلك تنزهه تعالى عما نصفه دون ما يصفه به اولئك المخلصون، فليس الا لأن العلم غير العلم وان كان المتعلق واحدا من وجه(٤).

وقد جمع بعضهم بين التعبيرين مثل الماحوزي في شرح الأربعين حيث قال في تعريفها هي: لطف خفي يمتنع من افيض عليه معه عن

(١) سورة، ص، الآيتان: ٨٢ و٨٣.
(٢) سورة النساء، الآية ١١٣.
(٣) سورة يوسف، الآية ٣٣.
(٤) تفسير الميزان، ج١١، ص١٦٢.

فعل القبائح والاخلال بالواجبات، لا على جهة الوجوب الرافع للقدرة كما توهمه من لا تحقيق له بل بمعنى انه إذا فعله الله سبحانه بالمكلف اختار الطاعات واجتنب المعاصي البتة، وحينئذ يكون وقوع المعصية عن المعصوم ممكنا بالنظر إلى قدرته ممتنعا بالنظر إلى عدم داعيه، ووجود صارفه. فأهل العصمة هم الذين اعانهم الله سبحانه على قهر نفوسهم الأمارة بالسوء أكمل قهر، وأتمه حتى صارت أسيرة في ايدي نفوسهم العاقلة.. وهم اهل الاستقامة المطلقة الشاملة والعدالة الحقيقية الكاملة. قال بعض الاعلام من علمائنا العظام، ونعم ما قال: «العصمة هي العدالة المطلقة الموجبة لارتكاب الصراط المستقيم، والنهج القويم الذي يصل صاحبه بالأنوار القدسية والاسرار الجبروتية المانعة من الميل إلى جانبي الافراط والتفريط القاهرة لدواعي الشهوة والغضب الحاكمة من الوقوع على خلاف مقتضاها، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده على وفق حكمته وطبق مراده.. وقد تقرر في الحكمة الحقة ان النفس بالطبع منجذبة إلى محبة مشاهدة النور الأكمل، فكل ما كان الكمال أتم والنور اعظم والنفس اطهر عن علائق الجسمانيات كان الانجذاب اليه اسرع، والنفس له اطوع والميل والدواعي بواسطته اتم»[١].

وانما قلنا يمكن عموما لان بعض الباحثين في علم الكلام يصرح بأنه لا يشترط الاستعداد، وهو من الأشاعرة مثل القاضي عضد الدين في المواقف حيث نفى صراحة شرط الاستعداد مستدلا على ذلك بأن الله ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾[٢] من عباده، وأنه تعالى ﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾[٣]، ويبدو ان هذا هو المشهور بين الأشاعرة. وقد

---

(١) كتاب الأربعين، ص٤٨.
(٢) سورة البقرة، الآية ١٠٥، وسورة آل عمران، الآية ٧٤.
(٣) سورة الانعام، الآية ١٢٤.

نسب شارح المواقف المير شريف شرط الاستعداد إلى الحكماء[١]، وقد أصاب المير شريف عندما ذكر ان في دلالة الآيتين على مطلوب صاحب المواقف نوع خفاء. وهذا منه تواضع في أسلوب الرد والا فالحق ان يقول لا دلالة على مطلوبه على الاطلاق، لأن تخصيص الله لرحمته بمن يشاء وعلمه حيث يجعل رسالته لا يتنافى مع كون موضعها ذا استعداد لتلقيها.

ورغم رجوع كل من القولين إلى الآخر، فإن الأنسب اختيار الصيغة الثانية لأن الأولى توحي بأن المسألة ليست مسألة قابلية العبد لهذه الموهبة، وتشعر بأن المسألة مسألة اختيار الله تعالى دون أي حكمة في البين بحيث كان يمكن ان تثبت تلك الصفة لأي شخص وهو ما سنبين عدمه، فلا بد ان يكون في المعصوم مؤهلات معينة تسمح بنيل تلك الموهبة وثبوت تلك الملكة. ومن هنا جرى بحث عما إذا كانت العصمة تفضل من الله تعالى ام انها استحقاق رغم ان عنوان البحث هذا غير دقيق، وسنشير اليه بعد قليل.

فالعصمة تعبر عن مقام شامخ لدى المعصوم فيه الحب الإلهي الذي يصرفه عن أي فعل ينافيه، وفيه العلم الشامخ الذي يعينه على عدم الخطأ والذنب وفيه التحفظ الدائم عن أي سهو أو نسيان. وبسبب اكتمال كل العناصر المطلوبة لعدم ارتكاب المعصية، وعدم الوقوع في الخطأ، وعدم السهو، يقال: يمتنع صدور كل ذلك عن المعصوم، مع ان بعض هذه العناصر هو عنصر الاختيار، فهو امتناع بالقياس، لا امتناع بالذات، فهو قادر على ان يخالف ويقع منه شيء من ذلك، الا انه لا

---

(١) شرح المواقف للقاضي الجرجاني الموقف السادس في السمعيات، تحقيق المير شريف، ص٢١٨.

يفعل، كما لن يفعل أي شخص تتوفر له كل هذه العناصر بما فيها قوة الارادة وحسن الاختيار. وللأسف فإن بعضنا قد يضيع عدالة بسبب سوء اختياره، بعد ان نال اللطف وتوفرت كل العناصر ما عدا ارادته وتساهله وتغافله عما يعلم.

هذا وللرازي في المحصل كلام حول العصمة وحقيقتها واسبابها قال: «ثم ان هؤلاء (ومراده الذين جعلوا العصمة امرا لا ينافي الاختيار) زعموا ان اسباب العصمة امور اربعة:

احدها: ان يكون لنفسه أو لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور والفسوق، والفرق بين الفعل والملكة معلوم.

وثانيها: ان يحصل له العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات.

وثالثها: تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله.

ورابعها: انه متى صدر عنه امر من الأمور من باب ترك الأولى أو النسيان لم يترك مهملا بل يعاتب، وينبه عليه، ويضيق الأمر فيه عليه.

فاذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان الشخص معصوما عن المعاصي لا محالة، لأن ملكة العفة إذا حصلت في جوهر النفس، ثم انضم اليها العلم التام بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة صار ذلك العلم معينا له على مقتضى الملكة النفسانية، ثم الوحي يصير متمما لذلك، ثم خوف المؤاخذة على القدر القليل يكون مؤكدا لذلك الاحتراز، فيحصل من اجتماع هذه الأمور تأكيد حقيقة العصمة».

واعترض المحقق الطوسي في نقده للمحصل فقال: «في كون اسباب العصمة مشتملة على هذه الأمور الأربعة نظر، لأنهم جعلوا الوحي احد اسبابها، وكثير من الأمة يقولون بعصمة الملائكة والائمة، وبعصمة حواء ومريم وفاطمة، ولم يقولوا بالوحي اليهم. والتحقيق يقتضي ان لا تكون العصمة لأجل الطمع في السعادة والخوف من المعصية، لأن ذلك يقتضي ان لا تكون العصمة مقتضى طبع صاحبها بل تكون بالتكلف. والأجود ان يقال ان الله تعالى في حق صاحبها لطفا لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك، هذا على رأي المعتزلة، أو يقال انها ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي، وهذا على رأي الحكماء».

وما سجله المحقق الطوسي من اقتضاء ان لا تكون العصمة على مقتضى طبع صاحبها في محله، لكن ما اورده على دخالة الوحي غير صحيح اذ ليس مقصودهم من الوحي معناه الخاص، بل الوحي بالمعنى العام، بما فيه مطلق الاتصال مع عالم الغيب، والالتقاء بملائكة أو عبر النوم أو الالهام، وهذا المعنى لا ريب ثابت فيمن ذكر المحقق الطوسي اسماءهم.

هل العصمة تفضل ام استحقاق:

وهذا السؤال بهذه الطريقة، طرحه علماء أجلاء، بنحو لا يخلو من تشويش، لأنه ان كان المقصود بالتفضل انه لا مؤهلات في العبد تشكل موضوعا للعناية الالهية فهو بالتأكيد غير صحيح، وان قاله بعض الأشاعرة كما أسلفنا، حتى ان الشيخ المفيد الذي انكر كون العصمة من

قبيل الاستحقاق يعترف ضمنا باشتراط المؤهلات، قال: «والعصمة تفضل من الله تعالى على من علم انه يتمسك بعصمته، والاعتصام فعل المعتصم»[١]، فإن علمه تعالى بان المتفضل عليه يتسمك بالعصمة لا يكون الا بافتراض مؤهلات فيه. لكنه في بعض كلامه يظهر منه عدم اعتبار ذلك حيث نراه يقول عن النبوة أهي تفضل أو استحقاق: «عمدة من خالف في هذه المسألة هم الفلاسفة ومن انتمى إليهم من متفلسفة الإسلام..»[٢]، وساق الكلام الذي تقدم ونقلناه عن الفلاسفة فيظهر منه انكاره لذلك.

والبحث عن العصمة هل هي تفضل ام استحقاق يجرنا إلى بحث آخر هو: لماذا لم يعصم الله تعالى جميع المكلفين؟ وهو سؤال تنبه اليه الشيخ المفيد فقال في تصحيح الاعتقاد: هي (العصمة) الشيء الذي يعلم الله تعالى انه إذا فعله بعبد من عبيده لم يؤثر معه معصيته له، وليس كل الخلق يعلم هذا من حاله بل المعلوم منهم ذلك هم الصفوة والأخيار، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ﴾[٣]، وقال: ﴿وَلَقَدِ ٱخۡتَرۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ عِلۡمٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[٤]، وقال: ﴿وَإِنَّهُمۡ عِندَنَا لَمِنَ ٱلۡمُصۡطَفَيۡنَ ٱلۡأَخۡيَارِ﴾[٥][٦]. وهو ايضا قول بالمؤهلات.

كما طرح السيد المرتضى هذا السؤال وأجاب عنه فقال: «ان قيل فإذا كان تفسير العصمة ما ذكرتم، فألا عصم الله جميع المكلفين وفعل

(١) تصحيح الاعتقاد، ص١٢٨.
(٢) اوائل المقالات، ص١٦٨.
(٣) سورة الأنبياء، الآية ١٠١.
(٤) سورة الدخان، الآية ٣٢.
(٥) سورة ص، الآية ٤٧.
(٦) تصحيح الاعتقاد، ص١٢٨.

بهم ما يختارون عنده الامتناع من القبائح. قلنا كل من علم الله تعالى ان له لطفا يختار عنده الامتناع من القبيح فإنه لا بد ان يفعله وان لم يكن نبيا ولا اماما، لأن التكليف يقتضي فعل اللطف على ما دل عليه في مواضع كثيرة، غير انا لا نمنع ان يكون في المكلفين من ليس في العلم ان فيه سببا متى فعل اختار عنده الامتناع عن القبح، فيكون هذا المكلف لا عصمة له في المعلوم ولا لطف ولا يكلف من لا لطف له بحسن ولا بقبح، وانما القبيح منع اللطف فيمن له لطف مع ثبوت التكليف..»[1]

لا بد ان يكون قد ظهر من الكلام الذي قدمناه في تعريف العصمة انه بناء على اشتراط المؤهلات في العبد المعصوم ليتصف بهذه الموهبة الالهية يكون التمييز بين البشر واضحا، اذ تكون المسألة تابعة لمقدار توفر تلك المؤهلات، فكلما سمت مرتبة المكلف فيها كلما اقترب من العصمة، وكلما ضعفت مرتبته كلما ابتعد عن العصمة.

ومن هنا يمكننا القول ان العصمة قد لا تنحصر بالأنبياء والأئمة عليهم السلام، وربما امتلكها بعض البشر من غيرهم، حتى وان قلنا بأنها لا بد ان تثبت في كل مراحل عمر الانسان وفي كل حالاته، فضلا عن امكانية بلوغ تلك الصفة في مرحلة معينة من حياته، اذ ليس في العقل ما يبعد احتمال ان تتوفر تلك الصفة في اناس لم يكونوا انبياء ولا ائمة، ولا دليل على ان كل معصوم يجب ان يكون اماما أو نبيا مرسلا الا ان اختيار النبي والرسول عندما يوجد اكثر من فرد معصوم يكون للأفضل. وربما كان في كلام المرتضى الذي تقدم نقله ما يشير إلى هذه الحقيقة.

---

(١) رسائل المرتضى، ج٣، ص٣٢٦.

ويتفرع على ما سبق سؤال ان كيف تميز بعض بني الانسان بهذه المؤهلات، ولماذا لم تتوفر لغيرهم مثل هذه الفرصة؟ وهذا سؤال دقيق يمكننا تقديم جواب اجمالي عنه دون ان نعني ان الجواب كاف شاف، الا انه اكثر تفصيلا من جواب اجمالي آخر يعتمد على ان الله تعالى حكيم وعادل، وهذا الجواب في حد نفسه كاف للمؤمنين.

وهذا الجواب الاجمالي الاكثر تفصيلا، يتضح بالتالي:

أولا: هناك عوامل متعددة تتدخل في تحقق تلك الملكة:

منها: ما له علاقة بالنسب، فإن خصال الوالدين والأجداد تؤثر في الولد، وفي انطباع صفات فيه بحسب الطبع، واختلاف العالمين بهذه الخصوصية واضح بالعيان، فرب شخص يولد وفيه استعداد للشجاعة اكثر من آخر أو استعداد للكرم اكثر من غيره، فيولد وطبعه مجبول على هذه الصفات، ولتكن منها العصمة.

ومنها: العامل التربوي، فإن احتضان الوالدين للولد وتربيتهما له ذو دور مهم في ذلك إذا كان المربي يملك الأسلوب الصحيح التام في التربية، ولعل هذا احد اسرار تفرد رسول الله ﷺ بتربية امير المؤمنين عليه السلام من حين طفولته.

ومنها: جهاد النفس، فإن وجود المؤهلات للعصمة لا يكفي لكي تصير امرا فعليا ثابتا راسخا ما لم تكن هناك متابعة من الشخص نفسه ومجاهدة للنفس وترويض لها لتصبح طيعة اكثر وبالتعود تصير صفة العصمة امرا راسخا محفوظا، واكثر احكاما. من الواضح اننا لا نعني من جهاد النفس هنا مرتبته البسيطة التي يشتغل بها المؤمنون عامة، بل مرتبة عالية تناسب مقام العصمة.

ومنها: العناية الربانية والعون الالهي، فإنه مفتوح لكل مستحق، بمقدار ما يستحق، فكل من يتقدم من الله تعالى خطوة يفتح الله له تعالى أبوابا اليه لا يعرفها الا صاحب تلك الخطوة. ومنه الوحي والالهام والتفهيم وكشف الغطاء.

ثانياً: قد اشرنا فيما سبق إلى ان العصمة لا دليل على اختصاصها بالأنبياء والأئمة عليهم السلام، فرب شخص توفر له شرط النسب لكن لم يتوفر له شرط التربية. ورب شخص توفر له شرطا النسب والتربية لكنه لم يجاهد نفسه بما يكفي ليحفظ تلك الصفة. والجهاد لحفظ الصفة اشق على المرء من تحصيل مبدئها، لكن كل من توفر له شرط النسب والتربية والجهاد فهو لا شك سينال العون الالهي، ولن يكون هذا مختصا بالأنبياء والأئمة عليهم السلام وان كان تختلف مرتبة العون الالهي باختلاف سمو المرء في جهاد النفس، وفي طي مراتب الكمال سعيا نحو الله تعالى.

هل العصمة توجب سلب الاختيار

من التعريفات المتقدمة المشهورة تبين ان العصمة لا توجب سلب الاختيار، وان عدم إقدام النبي والمعصوم على ما يخالف العصمة ليس من باب عدم وجود القدرة على المخالفة أو عدم المقتضي، بل لوجود المانع هو نفس المعصوم السامية التي تأبى باختيارها لعلو مقامها الاقدام على ما من شأنه المنافاة مع العصمة، بل هم يراقبون انفسهم فيما هو أسمى من ذلك كما في المباحات والمكروهات والمستحبات فضلا عن الواجبات والمحرمات، ويعتبرون انفسهم مقصرين دائما ويرونها مذنبة في مورد قد يكون احسانا قياسا إلى نفوس غيرهم.

وظاهر جماعة تعريفها بما يؤدي إلى عدم وجود القدرة على المخالفة، كتعريف بعضهم لها بأنها: «القدرة على فعل الواجبات وترك المحرمات وعدم القدرة على ترك الواجبات وفعل المحرمات»(١). وهذا التعريف غريب لأن القدرة على الشيء لا تكون الا بالقدرة على طرفيه فعلا وتركا، ومن لا يقدر على الفعل فهو مضطر إلى الترك من دون اختيار.

ان الاختيار أحد المقومات الرئيسية للعصمة، ولأجل هذا يصير فضل المعصوم على العالمين واضحا للعيان خاصة وان مسؤولية حفظ العصمة كما أشرنا سابقا من اشق المهمات. ولو لم يكن قادرا على المخالفة لما استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب، ولم يكن اهلا لمدح أو تبجيل. ولأنهم يملكون كل الاختيار، كانت النواهي والارشادات المتكررة لا تنقطع عن الأنبياء عليهم السلام، وهو ما ستأتي شواهده في البابين التاليين.

قال العلامة الطباطبائي: «ان هذا العلم اعني ملكة العصمة لا يغير الطبيعة الانسانية المختارة في افعالها الارادية، ولا يخرجها إلى ساحة الاجبار والاضطرار، كيف والعلم من مبادئ الاختيار. ومجرد قوة العلم لا يوجب الا قوة الارادة، كطالب السلامة إذا ايقن بكون مائع ما سمّاً قاتلا من حينه فانه يمتنع باختياره عن شربه قطعا، وانما يضطر الفاعل ويجبر إذا اخرج من يجبره احد طرفي الفعل والترك من الامكان إلى الامتناع. ويشهد على ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ* ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۚ وَلَوْ أَشْرَكُوا۟ لَحَبِطَ

---

(١) نسب هذا القول الى ابي الحسين البصري ـ راجع شرح التجريد للعلامة الحلي، تحقيق الزنجاني، ص٣٩٢، كما نسب هذا القول الى الأشاعرة ـ راجع أقطاب الدوائر للشيخ عبد الحسين الصافي، ص٩٠.

عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾، وتفيد الآية انهم في امكانهم ان يشركوا بالله وان كان الاجتباء والهدى الالهي مانعا من ذلك، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾[1]، إلى غير ذلك من الآيات. فالانسان المعصوم انما ينصرف عن المعصية بنفسه وعن اختياره وارادته، ونسبة الصرف إلى عصمته تعالى كنسبة انصراف غير المعصوم عن المعصية إلى توفيق الله تعالى، ولا ينافي ذلك ايضا ما يشير اليه كلامه تعالى، وتصرح به الاخبار ان ذلك من الانبياء والائمة بتسديد من روح القدس، فان النسبة إلى روح القدس كنسبة تسديد المؤمن إلى روح الايمان ونسبة الضلال والغواية إلى الشيطان وتسويله فإن شيئاً من ذلك لا يخرج الفعل عن كونه فعلا صادرا عن فاعله مستندا إلى اختياره وارادته[2].

(١) سورة المائدة، الآية ٦٧.

(٢) تفسير الميزان، ج١١، ص١٦٣.

المبحث الثاني

الأقوال في العصمة

موارد العصمة:

اختلفوا في موارد العصمة، فهل هي ثابتة في كل حالات النبي والمعصوم، وفي كل عمره، قبل النبوة وبعدها، قبل البلوغ وبعده، سواء في التبليغ أو في غيره؟ ام تختص بزمن معين وبحالة معينة، كأن تختص بما بعد النبوة فلا تثبت قبلها، أو تختص بما بعد البلوغ فلا تبثت قبله، أو تختص بما كان متعلقا بالتبليغ والرسالة فلا تشمل الحالات الحياتية العادية والموضوعات الخارجية؟.

والعبارات لدى العلماء مختلفة والآراء متفاوتة، ولنذكر جملة منها ثم ندخل في بحث الأدلة:

قال الشيخ المفيد: «ان نبينا محمدا لم يعص الله عز وجل منذ خلقه الله عز وجل إلى ان قبضه، ولا تعمد له خلافا، ولا اذنب ذنبا على التعمد ولا النسيان، وبذلك نطق القرآن، وتواتر الخبر عن آل محمد ﷺ، وهو مذهب جمهور الإمامية، والمعتزلة بأسرها على خلافه. وقد نطق القرآن الكريم بما قد وصفناه، فقال جل اسمه:

﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾[١]، فنفى بذلك عنه كل معصية ونسيان»[٢].

وكأن الشيخ المفيد يتمسك هنا بإطلاق الآية، وان نفي الضلال شامل لما قبل النبوة وبعدها، قبل البلوغ وبعده، سواء في خطأ أو معصية، عن عمد أو نسيان، لأن كل ذلك ضلال منفي.

وقال أيضا: «والأنبياء والأئمة عليهم السلام من بعده صلى الله عليه وآله معصومون في حال نبوتهم وإمامتهم من الكبائر والصغائر، والعقل يجوز عليهم ترك مندوب إليه على غير التعمد للتقصير والعصيان ولا يجوّز عليهم ترك مفترض، لان نبينا والأئمة من بعده كانوا سالمين من ترك المندوب والمفترض قبل إمامتهم وبعدها»[٣].

وايضا: «ان جميع الأنبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر قبل النبوة وبعدها وما يُستخف فاعله من الصغائر كلها، واما ما كان من صغير لا يستخف فاعله فجائز وقوعه منهم قبل النبوة وعلى غير تعمد وممتنع منهم بعدها على كل حال. وهذا مذهب جمهور الامامية والمعتزلة بأسرها تخالف فيه»[٤].

وهذا مناف لما نقلناه عنه اولا، اذ هناك نفى الذنب مطلقا قبل النبوة وبعدها، وهنا فصل قبل النبوة بين الصغائر التي يستخف فاعلها أي يستقبح منه صدورها فيجوز له فعلها، وبين ما يستخف فاعلها فلا

---

(١) سورة النجم، الآيتان ١ ـ ٢.
(٢) اوائل المقالات، ص٦٣.
(٣) تصحيح الاعتقاد، ص١٢٩.
(٤) اوائل المقالات، ص٦٢.

يجوز، ولم يوضح لنا ما هو المقياس الذي يمكن الاستناد اليه في الاستقباح والاستخفاف.

كما أن للشيخ المفيد كلاما لا يخلو من غرابة، قال: «وأما الوصف لهم (للائمة) بالكمال في كل احوالهم فإن المقطوع به كمالهم في جميع احوالهم التي كانوا فيها حججا لله تعالى على خلقه، وقد جاء الخبر بأن رسول الله ﷺ والائمة من ذريته عليهم السلام كانوا حجج الله تعالى منذ اكمل عقولهم إلى ان قبضهم، ولم يكن لهم قبل احوال التكليف احوال نقص وجهل، وانهم يجرون مجرى عيسى ويحيى عليهما السلام في حصول الكمال لهم مع صغر السن وقبل بلوغ الحلم، وهذا امر تجوزه العقول ولا تنكره، وليس إلى تكذيب الاخبار سبيل. والوجه ان نقطع على كمالهم عليهم السلام في العلم والعصمة في احوال النبوة والامامة، ونتوقف في ما قبل ذلك، وهل كانت احوال نبوة وامامة ام لا؟ ونقطع على ان العصمة لازمة لهم منذ اكمل الله عقولهم إلى ان قبضهم عليهم السلام»[١].

فهو رغم أنه لا يرى مانعا من عصمتهم من حين الولادة، كما دل عليه بعض ما نقلناه سابقا، الا انه توقف في الجزم بشيء قبل ان يكمل الله عقولهم؟ وربما كان يشير بهذا إلى بحث يرتبط بعلمهم عليهم السلام، وانهم متى تكمل عقولهم، هل تكمل كما تكمل عقول البشر العاديين أي بعد مضي سنوات قد تزيد عن الخمسة عشر عاما ام قبل ذلك؟ علما ان في البشر، من ليس بنبي ولا امام، من نجد لديه كمالا في العقل قبل ذلك بكثير، والصحف والمجلات تلاحقنا بأخبار المتفوقين النوابغة

(١) تصحيح الاعتقاد، ص١٢٩.

الذين قد ينالون شهادات جامعية ولما يكملوا الخمسة عشر عاماً، والأنبياء هم ليسوا مجرد نوابغة بل هم متصلون بالكمال المطلق ينهلون منه ما قدروا على ذلك.

وقال المرتضى: «واعلم أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة في تجويزهم الصغاير على الأنبياء عليهم السلام يكاد يسقط عند التحقيق لأنهم إنما يجوزون من الذنوب ما لا يستقر له استحقاق عقاب، وإنما يكون حظه نقص الثواب على اختلافهم أيضا في ذلك، لأن أبا علي الجبائي[١] يقول: إن الصغيرة يسقط عقابها بغير موازنة، فكأنهم معترفون بأنه لا يقع منهم ما يستحقون به الذم والعقاب، وهذه موافقة للشيعة في المعنى لأن الشيعة إنما تنفي عن الأنبياء عليهم السلام جميع المعاصي من حيث كان كل شيء منها يستحق به فاعله الذم والعقاب، لأن الاحباط باطل عندهم، وإذا بطل الاحباط فلا معصية إلا ويستحق فاعلها الذم والعقاب، وإذا كان استحقاق الذم والعقاب منفيا عن الأنبياء عليهم السلام وجب أن تنتفي عنهم ساير الذنوب، ويصير الخلاف بين الشيعة والمعتزلة متعلقا بالاحباط، فإذا بطل الاحباط فلا بد من الاتفاق على أن شيئاً من المعاصي لا يقع من الأنبياء عليهم السلام من حيث يلزمهم استحقاق الذم والعقاب، لكنه يجوز أن نتكلم في هذه المسألة على سبيل التقدير ونفرض أن الأمر في الصغائر والكبائر على ما تقوله المعتزلة، ومتى فرضنا ذلك لم نجوز أيضا عليهم الصغائر»[٢].

وكأن المرتضى يوافق على تجويز الصغائر إذا قلنا بالاحباط، مع

---

(١) الجبائي: هو محمد بن عبد الوهاب الجبائي يكنى بأبي علي وهو من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه تنسب الطائفة الجبائية.

(٢) تنزيه الأنبياء، ص١٧.

انه حتى على هذا الفرض لا يصح تجويز ذلك، بحسب ادلة العصمة، لأنها ليست قضية ثواب وعقاب حتى ينظر في مورد الثواب والعقاب، والا لجاز الخطأ عن غير عمد اذ لا عقاب، ولجاز السهو والنسيان، اذ لا عقاب، بل القضية هي ما تعكسه الأفعال في أذهان المطلعين لتحصيل ضمانة مطلقة مصانة عن أي خطأ وزلل في الأخذ عن المعصوم والتأسي به. الا انه سيأتي من المرتضى، حين استعراض ادلة العصمة ونقل كلامه ما يدل على انه لا يوافق على ذلك.

وقال الشيخ الطوسي: «يجب ان يكون النبي معصوما من القبائح صغيرها وكبيرها قبل النبوة وبعدها على طريق العمد والنسيان وعلى كل حال»[1].

وقال الآمدي في الاحكام: «ذهب القاضي أبو بكر وأكثر أصحابنا وكثير من المعتزلة إلى أنه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت أو صغيرة، بل ولا يمتنع عقلا إرسال من أسلم وآمن بعد كفره. وذهبت الروافض (مراده الشيعة الامامية) إلى امتناع ذلك كله منهم قبل النبوة، لان ذلك مما يوجب هضمهم في النفوس واحتقارهم، والنفرة عن اتباعهم، وهو خلاف مقتضى الحكمة من بعثة الرسل، ووافقهم على ذلك أكثر المعتزلة إلا في الصغائر».

ثم قال: والحق ما ذكره القاضي، لانه لا سمع قبل البعثة يدل على عصمتهم عن ذلك، والعقل دلالته مبنية على التحسين والتقبيح العقلي، ووجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى، وذلك كله مما أبطلناه في كتبنا الكلامية.. وأما بعد النبوة فالاتفاق من أهل الشرائع

---

(١) الاقتصاد، ص١٦١.

قاطبة على عصمتهم عن تعمد كل ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى.

ثم قال: واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان، فمنع منه الاستاذ أبو إسحاق وكثير من الائمة، لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة. وجوزه القاضي أبو بكر، مصيرا منه إلى أن ما كان من النسيان وفلتات اللسان غير داخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة، وهو الاشبه.

ثم قال: وأما ما كان من المعاصي القولية والفعلية التي لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عنها فما كان منها كفرا فلا نعرف خلافا بين أرباب الشرائع في عصمتهم عنه إلا ما نقل عن الأزارقة من الخوارج أنهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله أنه يكفر بعد نبوته، وما نقل عن الفضيلية من الخوارج أنهم قضوا بأن كل ذنب يوجد فهو كفر، مع تجويزهم صدور الذنوب عن الانبياء، فكانت كفرا. وأما ما ليس بكفر فإما أن يكون من الكبائر أو ليس منها. فإن كان من الكبائر فقد اتفقت الامة سوى الحشوية، ومن جوز الكفر على الانبياء على عصمتهم عن تعمده من غير نسيان ولا تأويل، وإن اختلفوا في أن مدرك العصمة السمع، كما ذهب إليه القاضي أبو بكر والمحققون من أصحابنا، أو العقل كما ذهب إليه المعتزلة. وأما إن كان فعل الكبيرة عن نسيان أو تأويل خطإ فقد اتفق الكل على جوازه سوى الرافضة. وأما ما ليس بكبيرة فإما أن يكون من قبيل ما يوجب الحكم على فاعله بالخسة ودناءة الهمة وسقوط المروءة، كسرقة حبة أو كسرة فالحكم فيه كالحكم في الكبيرة. وأما ما لا يكون من هذا القبيل كنظرة أو كلمة سفه نادرة في حالة غضب فقد اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه عمدا

وسهوا، خلافا للشيعة مطلقا، وخلافا للجبائي والنظام وجعفر بن مبشر في العمد. وبالجملة فالكلام فيما وقع فيه الاختلاف في هذه التفاصيل غير بالغ مبلغ القطع بل هو من باب الظنون. والاعتماد فيه على ما يساعد فيه من الادلة الظنية نفيا وإثباتا. وقد أتينا في كل موضع من المواضع المتفق عليها والمختلف فيها تزييفا واختيارا بأبلغ بيان وأوضح برهان في كتبنا الكلامية، فعلى الناظر الالتفات إليها(١).

وفي شرح النهج للمعتزلي: فالذي عليه اصحابنا المعتزلة رحمهم الله انه يجب ان ينزه النبي قبل البعثة عما كان فيه تنفير عن الحق الذي يدعو اليه، وعما فيه غضاضة وعيب. فالأول نحو ان يكون كافرا أو فاسقا.. والثاني نحو ان يكون حجاما أو حائكا أو محترفا بحرفة يقذرها الناس، ويستخفون بصاحبها الا ان يكون المبعوث اليهم على خلاف ما هو المعهود الآن، بألا يكون من تعاطى ذلك مستهانا به عندهم. ووافق اصحابنا في هذا القول جمهور المتكلمين. وقال قوم من الحشوية: قد كان محمد ﷺ قبل البعثة كافرا.. وحكى كثير من ارباب المقالات عن شيخنا ابي الهذيل وابي علي جواز ان يبعث الله تعالى من قد ارتكب كبيرة قبل البعثة، ولم اجد في كتب اصحابنا حكاية هذا المذهب عن الشيخ ابي الهذيل، ووجدته عن ابي علي، وذكره ابو محمد بن متويه في كتاب الكفاية، فقال: منع اهل العدل كلهم من تجويز بعثة من كان فاسقا قبل النبوة الا ما جرى في كلام الشيخ ابي علي رحمه الله من ثبوت فصل بين البعثة وقبلها، فأجاز ان يكون قبل البعثة مرتكبا لكبيرة ثم يتوب، فيبعثه الله تعالى حينئذ، وهو مذهب محكي عن عبد الله بن

---

(١) الاحكام للآمدي، ج١، ص١٦٩ فما بعدها.

العباس الرمهرمزي، ثم قال الشيخ ابو محمد رَحِمَهُ اللَّهُ: والصحيح من قول ابي علي مثل ما نختاره من التسوية بين حال البعثة وقبلها في المنع من جواز ذلك. وقال قوم من الاشعرية، ومن اهل الظاهر وارباب الحديث ان ذلك جائز واقع..

ثم هؤلاء المجوزون منهم من جوز عليهم فعل الكبائر مطلقا، ومنهم من جوز ذلك على سبيل الندرة ثم يتوبون عنه ويشتهر حالهم بين الخلق بالصلاح، فأما لو فرضنا اصرارهم على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالفسق والمعاصي فإن ذلك لا يجوز.. وقالت الامامية لا يجوز ان يبعث الله تعالى نبيا قد وقع منه قبيح قبل النبوة لا صغيرا ولا كبيرا لا عمدا ولا خطأ، ولا على سبيل التأويل والشبهة، وهذا المذهب مما تفردوا به، فإن اصحابنا وغيرهم المانعين للكبائر قبل النبوة لم يمنعوا وقوع الصغائر منهم إذا لم تكن مسخفة منفرة.. وأما بعد النبوة.. اختلفوا فمنهم (المعتزلة) من جوز على النبي الاقدام على المعصية الصغيرة غير المسخفة عمدا، وهو قول شيخنا ابي هاشم فانه اجاز ذلك، وقال انه لا يقدم على ذلك الا على خوف ووجل، ولا يتجرأ على الله سبحانه. ومنهم من منع من تعمد اتيان الصغيرة، وقال انهم لا يقدمون على الذنوب التي يعلمونها ذنوبا بل على سبيل التأويل، ودخول الشبهة، وهذا قول ابي علي. وحكي عن ابي اسحاق النظام وجعفر بن مبشر ان ذنوبهم لا تكون الا على سبيل السهو والنسيان، وانهم مؤاخذون بذلك وان كان موضوعا عن امتهم، لأن معرفتهم اقوى ودلائلهم واخطارهم اعظم، ويتهيأ لهم من التحفظ ما لا يتهيأ لغيرهم.

ثم بعد ان نقل رأي الامامية قال: والخلاف بيننا وبينهم يكاد يكون ساقطا لأن اصحابنا انما يجوزون عليهم الصغائر لأنه لا عقاب عليها،

وانما تقتضي نقصان الثواب المستحق على قاعدتهم في مسألة الاحباط، فقد اعترف إذا اصحابنا بأنه لا يقع من الانبياء ما يستحقون به ذما ولا عقابا، والامامية انما تنفي عن الانبياء الصغائر والكبائر من حيث كان كل شيء منها يستحق فاعله به الذم والعقاب لأن الاحباط باطل عندهم.. فقد صار الخلاف بمسألة الاحباط وصارت هذه المسألة من فروعها...[١].

وقال ابو محمد بن حزم: فذهبت طائفة إلى أن الرسل عليهم السلام يعصون الله في جميع الكبائر والصغائر عمدا، حاش الكذب في التبليغ فقط. وهذا قول الكرامية من المرجئة، وقول ابن الطيب الباقلانى من الاشعرية ومن تبعه، وهو قول اليهود والنصارى، وسمعت من يحكي عن بعض الكرامية أنهم يجوزون على الرسل الكذب في التبليغ. واما هذا الباقلاني فانا رأينا في كتاب صاحبه ابى جعفر السمناني قاضى الموصل أنه كان يقول: كل ذنب دق أو جل فانه جائز على الرسل حاش الكذب في التبليغ فقط قال: وجائز عليهم ان يكفروا[٢].

وقال الرازي في شرح الاقوال والمذاهب في هذه المباحث والمطالب: اعلم ان الاختلاف في هذه المسألة واقع في أربعة مواضع:

الاول: ما يتعلق بالاعتقادية. واجتمعت الامة على أن الانبياء معصومون عن الكفر والبدعة إلا الفضيلية من الخوارج، فإنهم يجوزون الكفر على الانبياء عليهم الصلاة والسلام، وذلك لان عندهم يجوز

---

(١) شرح نهج البلاغة، ج٧، ص٨.

(٢) الفصل في الملل والأهواء، ج٤، ص١، نقلاً عن هامش نهج الحق وكشف الصدق للعلامة الحلي، ص١٤٢، وعن هامش عصمة الأنبياء للفخر الرازي، ص٧.

صدور الذنوب عنهم، وكل ذنب فهو كفر عندهم، **فبهذا الطريق جوزوا** صدور الكفر عنهم.

الثاني: ما يتعلق بجميع الشرائع والاحكام من الله تعالى، وأجمعوا على أنه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة في هذا الباب، لا بالعمد ولا بالسهو، وإلا لم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع.

الثالث: ما يتعلق بالفتوى، وأجمعوا على أنه لا يجوز تعمد الخطأ. فأما على سبيل السهو فقد اختلفوا فيه.

الرابع: ما يتعلق بأفعالهم وأحوالهم. وقد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب:

الاول: الحشوية وهو انه يجوز عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر.

الثاني: انه لا يجوز منهم تعمد الكبيرة البتة واما تعمد الصغيرة فهو جائز بشرط أن لا تكون منفرا. وأما إن كانت منفرا فذلك لا يجوز عليهم مثل التطفيف بما دون الحبة وهو قول أكثر المعتزلة.

الثالث: إنه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطأ في التأويل، وهو قول أبى علي الجبائي.

الرابع: إنه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل والخطأ.

أما السهو والنسيان فجائز ثم إنهم يعاتبون على ذلك السهو والنسيان لما أن علومهم أكمل فكان الواجب عليهم المبالغة في التيقظ وهو قول أبى اسحاق ابراهيم بن سيار النظام.

الخامس: إنه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل ولا بالسهو والنسيان. وهذا مذهب الشيعة.

واختلفوا أيضا في وقت وجوب هذه العصمة فقال بعضهم: إنها من أول الولادة إلى آخر العمر. وقال الاكثرون: هذه العصمة انما تجب في زمان النبوة، فأما قبلها فهى غير واجبة، وهو قول أكثر أصحابنا. ثم قال: الذى نقول: إن الانبياء عليهم السلام معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد، أما على سبيل السهو فهو جائز(١).

وقال القاضي في الشفا: قد اختلف في عصمتهم من المعاصي قبل النبوة فمنعها قوم وجوزها آخرون والصحيح إن شاء الله تنزيههم من كل عيب وعصمتهم من كل ما يوجب الريب فكيف والمسألة تصورها كالممتنع فإن المعاصي والنواهي إنما تكون بعد تقرر الشرع(٢).

وقال ايضا: أجمع المسلمون على عصمة الأنبياء من الفواحش والكبائر الموبقات وأما الصغائر فجوزها جماعة من السلف وغيرهم على الأنبياء وهو مذهب أبى جعفر الطبري وغيره من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين وذهبت طائفة أخرى إلى الوقف وقالوا العقل لا يحيل وقوعها منهم ولم يأت في الشرع قاطع بأحد الوجهين وذهبت طائفة أخرى من المحققين من الفقهاء والمتكلمين إلى عصمتهم من الصغائر كعصمتهم من الكبائر.. وأما ما يكون بغير قصد وتعمد كالسهو والنسيان في الوظائف الشرعية مما تقرر الشرع بعدم تعلق الخطاب به وترك المؤاخذة عليه فأحوال الأنبياء في ترك المؤاخذة به وكونه ليس بمعصية

---

(١) عصمة الأنبياء، ص٧.

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١٤٧.

لهم مع أممهم سواء ثم ذلك على نوعين: ما طريقه البلاغ وتقرير الشرع وتعلق الأحكام وتعليم الأمة بالفعل وأخذهم باتباعه فيه وما هو خارج عن هذا مما يختص بنفسه.

أما الأول: فحكمه عند جماعة من العلماء حكم السهو في القول في هذا الباب وقد ذكرنا الاتفاق على امتناع ذلك في حق النبي صلى الله عليه وسلم وعصمته من جوازه عليه قصدا أو سهوا فكذلك قالوا الأفعال في هذا الباب لا يجوز طرو المخالفة فيها لا عمدا ولا سهوا.. وذهب الأكثر من الفقهاء والمتكلمين إلى أن المخالفة في الأفعال البلاغية والأحكام الشرعية سهوا وعن غير قصد منه جائز عليه[١].

ومن الرازي اخذ العلامة المجلسي في البحار تقسيماته فقال:

اعلم ان الاختلاف الواقع في هذا الباب (عصمة الأنبياء) يرجع إلى اقسام اربعة:

احدها ما يقع في العقائد. وثانيها ما يقع في التبليغ. وثالثها ما يقع في الاحكام والفتيا. ورابعها في افعالهم وسيرهم عليهم السلام.

وأما الكفر والضلال فقد اجمعت الأمة على عصمتهم منها قبل النبوة وبعدها، غير ان الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب، وكل ذنب عندهم كفر، فلزمهم تجويز الكفر عليهم، بل يحكى انهم قالوا: يجوز ان يبعث الله نبيا علم انه يكفر بعد نبوته.

واما النوع الثاني، وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد اتفقت الامة بل جميع ارباب الملل والشرائع على وجوب عصمتهم عن الكذب والتحريف فيما

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٤.

يتعلق بالتبليغ عمدا وسهوا الا القاضي ابو بكر، فإنه جوز ما كان من ذلك على سبيل النسيان وفلتات اللسان.

واما النوع الثالث، وهو ما يتعلق بالفتيا فأجمعوا على انه لا يجوز خطؤهم فيه عمدا وسهوا الا شرذمة قليلة من العامة.

واما النوع الرابع، وهو الذي يقع في افعالهم، فقد اختلفوا فيه على خمسة اقوال:

الاول: مذهب اصحابنا الامامية، وهو انه لا يصدر عنهم الذنب لا صغيره ولا كبيره، ولا عمدا ولا نسيانا، ولا لخطأ في التأويل، ولا للإسهاء من الله سبحانه، ولم يخالف فيه الا الصدوق وشيخه محمد بن الحسن بن الوليد، فإنهما جوزا الاسهاء لا السهو الذي يكون من الشيطان، وكذا القول في الأئمة الطاهرين عليهم السلام.

الثاني: إنه لا يجوز عليهم الكبائر ويجوز عليهم الصغائر الا الصغائر الخسيسة المنفرة كسرقة حبة أو لقمة، وكل ما ينسب فاعله إلى الدناءة والضعة، وهذا قول اكثر المعتزلة.

الثالث: إنه لا يجوز أن يأتوا بصغيرة ولا كبيرة على جهة العمد، لكن يجوز على جهة التأويل أو السهو، وهو قول ابي علي الجبائي.

الرابع: إنه لا يقع منهم الذنب الا على جهة السهو والخطأ لكنهم مأخوذون، وهو قول النظام ومن تبعه..

الخامس: إنه يجوز عليهم الكبائر والصغائر عمدا وسهوا وخطأ، وهو قول الحشوية، وكثير من اصحاب الحديث من العامة.

ثم اختلفوا في وقت العصمة على ثلاثة اقوال:

الأول: إنه من وقت ولادتهم إلى ان يلقوا الله سبحانه، وهو مذهب اصحابنا الامامية.

الثاني: إنه من حين بلوغهم ولا يجوز عليهم الكفر والكبيرة قبل النبوة، وهو مذهب كثير من المعتزلة.

الثالث: إنه وقت النبوة، واما قبله فيجوز صدور المعصية عنهم، وهو قول أكثر الأشاعرة، ومنهم الفخر الرازي، وبه قال ابو هذيل، وابو علي الجبائي من المعتزلة[١].

وقال العلامة الطباطبائي في الميزان: ان هذا الروح النبوي لا يحل محلا إلا بمصاحبة العصمة، وهي المصونية عن الخطأ في أمر الدين والشريعة المشرعة، وهذه العصمة غير العصمة عن المعصية كما أشرنا إليه سابقا، فإن هذه عصمة في تلقي الوحى من الله سبحانه، وتلك عصمة في مقام العمل والعبودية، وهناك مرحلة ثالثة من العصمة، وهي العصمة في تبليغ الوحي، فإن كلتيهما واقعتان في طريق سعاده الانسان التكوينية وقوعا تكوينيا، ولا خطأ ولا غلط في التكوين[٢].

وقال في موضع آخر من تفسيره: العصمة على ثلاثة اقسام: العصمة عن الخطأ في تلقي الوحي، والعصمة عن الخطأ في التبليغ والرسالة، والعصمة عن المعصية، وهي ما فيه هتك حرمة العبودية ومخالفة مولوية يرجع بالآخرة إلى فعل أو قول ينافي العبودية منافاة ما... والقرآن يدل على عصمتهم عليهم السلام من جميع الجهات الثلاث[٣].

---

(١) بحار الانوار، ج١١، ص٨٩.

(٢) تفسير الميزان، ج٢، ص١٥٦.

(٣) تفسير الميزان، ج٢، ص١٣٤.

المبحث الثالث

أدلة العصمة عن المعصية بعد النبوة

أدلة العصمة:

ينقسم البحث في أدلة العصمة إلى قسمين: قسم متعلق بما بعد النبوة وقسم متعلق بما قبلها. وانما قدمنا بعد النبوة عما قبلها لأن البحث في أدلتها قبل النبوة اشق على النفس واصعب على العقل، وإن كانت لو تمت لصارت هي بنفسها دليلا على العصمة بعد النبوة بالأولوية القطعية، ولكننا سنبين بإذن الله وتوفيقه الدليل العقلي على العصمة قبل النبوة من حين اكتمال العقل مع تتميم متعلق بما قبله أي من حين الولادة.

أولا العصمة عن الذنب:

وهي كثيرة بعضها عقلي، وبعضها مستند إلى القرآن الكريم، نذكر أهمها من العقل والقرآن:

الدليل الأول: انه لو ارتكب النبي ذنبا لكان اسوأ حالا من الناس العاديين، لأنهم ان ارتكبوا ذنبا فلأنهم لا يملكون العلم بالله، والعلم بقبح المعاصي الذي يملكه الأنبياء، ولأنهم لا يملكون المحبة لله التي يملكها النبيون، فإذا أقدم الأنبياء على المعصية لكانوا اسوأ حالا من الناس، لأن الإنسان يحاسب على قدر عقله. ذكره الرازي وغيره.

وهذا الدليل كما يصلح لنفي الكبيرة يصلح لنفي الصغيرة ايضا، وإن لم تكن منفرة لدى الناس لأن العبرة، حسب هذا الدليل، بالعلم بالله والحب لله، وفي ذلك لا يفصل بين ذنب وذنب، ولذا في بعض الروايات: «لا تنظر إلى صغر الخطيئة ولكن انظر إلى من عصيت»[١]. فالغريب ان يخص الرازي وجملة من العلماء هذا الدليل بخصوص نفي الكبيرة.

الدليل الثاني: بأنه لو جازت عليهم الذنوب لارتفع الوثوق بهم، وهذا ينافي الغرض من بعثة الانبياء عليهم السلام، فلا بد من العصمة تحصيلا للغرض. ذكره المحقق نصير الدين الطوسي في التجريد، وشرحه العلامة الحلي فقال: وبيان ذلك ان المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الانبياء والمعصية، جوزوا في امرهم ونهيهم وافعالهم التي امروهم باتباعهم فيها ذلك، وحينئذ لا ينقادون إلى امتثال اوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة[٢].

وذكر المحقق نصير الدين الطوسي في شرح الباب الحادي عشر مثل هذا الوجه في الاستدلال على عصمة الامام، فقال: ان عصمة الامام ضرورية لأنه لو كان غير ذلك لم يؤمن من اتباع الهوى، خاصة وانه معلم الأمة ما يجهلونه من احكام الشرع، وصدور الذنب منه يؤدي لعدم الوثوق بأقواله وذلك ينافي الغرض المطلوب من امامته[٣].

---

(١) أمالي الشيخ الطوسي، ص٥٢٨.
(٢) شرح تجريد الاعتقاد بتحقيق الزنجاني، ص٣٧٦.
(٣) نقلاً عن معنى العصمة والمعصوم ـ المعجم العقائدي، ص١٦.

واعترض العلامة القوشجي في شرحه على التجريد، بأن صدور الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله.

وهذا اعتراض مردود، لأن الوثوق يرتفع عند تحقق ما ينافيه، اذ ليس المراد من الوثوق الظن بالصدق، بل المراد به اليقين بأن النبي لا يذنب في قول أو فعل، ومن اين يحصل لنا هذا اليقين لو علمنا بأنه قد وقع في الذنب مرة أو مرات، مهما كانت مرتبة الذنب صغيرة، كما ان الوثوق يرتفع لو جوزنا على الأنبياء الذنب وان لم نعلم انهم ارتكبوه، فيكفي في ارتفاعه احتمال الوقوع، ولا يتوقف على الوقوع فعلا. وليس مرادنا من الجواز هنا مجرد الامكان العقلي أو الامكان الذاتي أو الامكان الوقوعي، فهذا أمر أثبتناه في بحثنا عن حفظ اختيار المعصوم بل مرادنا من الجواز توقع ذلك، فإننا رغم اننا نقر بأن المعصوم باختياره يقوم بما يفعل من واجبات وما يترك من محرمات، ويحرص على السير في طريق الكمال إلى الله تعالى، والتحفظ عن كل سهو أو خطأ، وهذا يقتضي ان يكون قادرا على الفعل والترك، الا اننا لا نتوقع منه ان يخل بذلك. وكيف نأمن على الرسالة ممن نتوقع منه مخالفتها.

والى هذا الوجه يرجع من استدل على العصمة من الذنوب بأنه ينافي دلالة المعجزة القاطعة، فإن المراد من الاعجاز القرآني اثبات استناد القرآن الكريم إلى الله سبحانه وتعالى، وانه ليس من صنع بشري. فلو كان النبي ممن يمكنه ان يتبع هواه ويرتكب المعاصي لم يؤمن منه ان يبلغ كل ما جاء به القرآن أو لا ينقص منه، أو يبلغ كل ما يأتيه به الوحي وان لم يكن قرآنا، أو يحرف فيه. وكيف يستأمن على مثل هذه المهمة الخطيرة من هذه حاله، وهي حال تزرع

الشك في قلوب المستقبلين للتبليغ والمبلغين بالوحي والدين، اذ لا سبيل للقطع بأن ما يأتي به النبي هو عن الله تعالى الا صدق النبي وأمانته واليقين بأنه لا يكون الا صادقا امينا، وهذا اليقين لا يتحقق إذا كنا نتوقع منه الذنب فإن من تتوقع منه ذنبا واحدا تتوقع منه مليون ذنب، واذا كنت تتوقع منه ذنبا في مجال غير الصدق فإنك تتوقع منه الكذب، وبعبارة اخرى إذا انفتح احتمال التوقع لكان يتسع لكل مجال، هكذا هو حال العقل، وبالتالي لن يحصل اليقين المطلوب.

والى هذا المعنى يشير السيد المرتضى في بعض كتبه حيث قال مستدلا على عصمة النبي عن الكبائر والصغائر:

بأن العلم المعجز إذا كان واقعا موقع التصديق لمدعي النبوة والرسالة، وجاريا مجرى قوله تعالى له: «صدقت في أنك رسولي ومؤد عني»، فلا بد من أن يكون هذا المعجز مانعا من كذبه على الله سبحانه في ما يؤديه عنه، لأنه تعالى لا يجوز أن يصدق الكذاب، لأن تصديق الكذاب قبيح، كما قلنا إن الكذب قبيح، فأما الكذب في غير ما يؤديه عن الله وسائر الكبائر، فإنما دل المعجز على نفيها من حيث كان دالا على وجوب اتباع الرسول وتصديقه فيما يؤديه، وقبوله منه، لأن الغرض في بعثة الأنبياء عليهم السلام وتصديقهم بالإعلام المعجز هو أن يُمتثل ما يأتون به، فما قدح في الامتثال والقبول وأثر فيهما يجب أن يمنع المعجز منه، فلهذا قلنا: إنه يدل على نفي الكذب والكبائر عنهم في غير ما يؤدونه بواسطة وفي الأول يدل بنفسه.. ولا شبهة في أن من نجوّز عليه كبائر المعاصي، ولا نأمن منه الإقدام على الذنوب لا تكون أنفسنا ساكنة إلى قبول قوله أو استماع وعظه كسكونها إلى من لا نجوّز عليه شيئاً من

ذلك، وهذا هو معنى قولنا إن وقوع الكبائر منفر عن القبول، والمرجع فيما ينفر وما لا ينفر إلى العادات واعتبار ما تقتضيه، وليس ذلك مما يستخرج بالأدلة والقياس، ومن رجع إلى العادة علم ما ذكرناه، وأنه من أقوى ما ينفر عن قبول القول، فإن حظ الكبائر في هذا الباب لم يزد على حد السخف والمجون والخلاعة ولم ينقص منه.

قال: فإن قيل: أو ليس قد جوز كثير من الناس على الأنبياء عليهم السلام الكبائر مع أنهم لم ينفروا عن قبول أقوالهم والعمل بما شرعوه من الشرايع، وهذا ينقض قولكم إن الكبائر منفرة. قلنا: هذا سؤال من لا يفهم ما أوردناه، لأنا لم نرد بالتنفير ارتفاع التصديق، وأن لا يقع امتثال الأمر جملة، وإنما أردنا ما فسرناه من أن سكون النفس إلى قبول قول من يجوز ذلك عليه لا يكون على حد سكونها إلى من لا يجوز ذلك عليه، وإنا مع تجويز الكبائر نكون أبعد من قبول القول، كما إنا مع الأمان من الكبائر نكون أقرب إلى قبول القول... ألا ترى أن عبوس الداعي للناس إلى طعامه وتضجره وتبرمه منفر في العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه، وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرجه من أن يكون منفرا، وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسمه يقرب من حضور دعوته وتناول طعامه، وقد يرتفع الحضور مع ما ذكرناه ولا يخرجه من أن يكون مقربا، فدل على أن المعتبر في باب المنفر والمقرب ما ذكرناه دون وقوع الفعل المنفر عنه أو ارتفاعه. هذا بالنسبة للكبائر[١].

أما الصغائر فقد نفاها عن النبي بنفس الطريقة، قال: لأنا كما نعلم

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص١٧.

أن من يجوز كونه فاعلا لكبيرة متقدمة قد تاب منها واقلع عنها، ولم يبق معه شيء من استحقاق عقابها وذمها، لا يكون سكوننا إليه كسكوننا إلى من لا يجوز عليه ذلك، وكذلك نعلم أن من يجوز عليه الصغائر من الأنبياء عليهم السلام أن يكون مقدما على القبائح مرتكبا للمعاصي في حال نبوته أو قبلها وإن وقعت مكفرة، لا يكون سكوننا إليه كسكوننا إلى من نأمن منه كل القبائح ولا نجوز عليه فعل شيء منها. فأما الاعتذار في تجويز الصغائر بأن العقاب والذم عنها ساقطان فليس بشيء، لأنه لا معتبر في باب التنفير بالذم والعقاب حتى يكون التنفير واقعا عليهما، ألا ترى أن كثيرا من المباحات منفر ولا ذم عليه ولا عقاب، وكثيرا من الخلق والهيئات منفر وهو خارج عن باب الذم، على أن هذا القول يوجب على قائله تجويز الكبائر عليهم قبل البعثة، لأن التوبة والاقلاع قد أزالا الذم والعقاب اللذين يقف التنفير على هذا القول عليهما.

ثم ذكر اعتراضا معروفا على هذا الاستدلال، وهو: كيف تنفر الصغاير، وإنما حظها تقليل الثواب وتنقيصه؟ لأنها بكونها صغائر قد خرجت من اقتضاء الذم والعقاب، ومعلوم أن قلة الثواب غير منفرة، ألا ترون أن كثيرا من الأنبياء عليهم السلام قد يتركون كثيرا من النوافل مما لو فعلوه لاستحقوا كثيرا من الثواب، ولا يكون ذلك منفرا عنهم.

فأجاب عنه بأن الصغاير لم تكن منفرة من حيث قلة الثواب معها، بل إنما كانت كذلك من حيث كانت قبائح ومعاصي لله تعالى، وقد بينا أن الملجأ في باب المنفر إلى العادة والشاهد. وقد دللنا على أنهما يقتضيان بتنفير جميع الذنوب والقبائح على الوجه الذي بيناه[١].

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٢٠.

وعلى هذا الدليل اعتمد الشيخ الطوسي[١].

الدليل الثالث: لو صدر الفسق عن محمد ﷺ لكنا إما أن نكون مأمورين بالاقتداء به، وهذا لا يجوز، أو لا نكون مأمورين بالاقتداء به، وهذا أيضا باطل لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[٢]، ولقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾[٣]. ولما كان صدور الفسق يفضي إلى هذين القسمين الباطلين كان صدور الفسق عنه محالا. ذكره الرازي[٤].

وهذا الدليل كسابقه يصلح لنفي الكبيرة والصغيرة كما هو واضح. واعترض القوشجي على هذا التعميم في شرحه للتجريد قائلا: «ان المتابعة بعد البعثة انما تجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الأحكام». وكأنه يريد ان يقول انه لا يوجد نص يأمرنا بالتأسي بالنبي ﷺ في كل أعماله الا إذا كان في مقام بيان الأحكام الشرعية كما في الأفعال المسماة بالبيانية، كأن يتوضأ بغرض تعريف الناس على الوضوء الشرعي ونحو ذلك. وهذا غريب من القوشجي فإن التأسي بالنبي ﷺ إن لم يكن واجبا فهو مستحب، وإن لم يكن مستحبا فهو على الأقل جائز، سواء أكان فعل الرسول ﷺ في مقام بيان الحكم الشرعي ام لا. فإذا كان النبي يقدم على المعصية لكان التأسي به في هذه الحال محرما، وهذا ينافي الأدلة الشرعية الدالة على الأقل على جواز التأسي به، وهي ادلة قرآنية تقدمت الإشارة اليها في كلام الرازي، وتخصيص تلك الأدلة بما ذكره القوشجي من غير مخصص.

---

(١) الاقتصاد، ص١٦١.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٣١.

(٣) سورة الانعام، الآية ١٥٣.

(٤) عصمة الأنبياء، ص١٠.

وحكى القاضي العياض في الشفا عن بعض الأئمة الاستدلال على العصمة من الصغائر بهذا الوجه. . ثم قال العياض: ونزيد هذا حجة بأن نقول من جوز الصغائر ومن نفاها عن نبينا ﷺ مجمعون على أنه لا يقر على منكر من قول أو فعل، وأنه متى رأى شيئاً فسكت عنه ﷺ دل على جوازه فكيف يكون هذا حاله في حق غيره ثم يجوز وقوعه منه في نفسه، وعلى هذا المأخذ تجب عصمته من مواقعة المكروه كما قيل، لأن الندب على الاقتداء بفعله ينافى الزجر والنهي عن فعل المكروه(١).

وفي هذا الدليل اشارة لطيفة هي انه إذا كان التأسي بالرسول ﷺ مستحبا امتنع منه فعل المكروه لأنه يلزم منه ان يكون الفعل مستحبا ومكروها في آن واحد وهذا هو اجتماع الضدين وهو مستحيل.

الدليل الرابع: انهم عليهم السلام كانوا يأمرون بالطاعات وترك المعاصي، فلو تركوا الطاعة وفعلوا المعصية لشملهم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾(٣)، ومعلوم أن هذا في غاية القبح. وأيضا أخبر الله تعالى عن رسوله شعيب عليه السلام انه برأ نفسه من ذلك، فقال: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ﴾(٤). ذكره الرازي ايضا(٥).

---

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١٤٦.
(٢) سورة الصف الآيتان ٢ و٣.
(٣) سورة البقرة، الآية ٤٤.
(٤) سورة هود، الآية ٨٨.
(٥) عصمة الأنبياء، ص١١.

وهو كسابقه يصلح لنفي الكبيرة والصغيرة.

الدليل الخامس: قوله تعالى حكاية عن ابليس: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾، استثنى المخلصين من إغوائه وإضلاله، ثم إنه تعالى شهد على ابراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام أنهم من المخلصين حيث قال ﴿إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ﴾[1]، وقال في حق يوسف عليه السلام: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[2]، فلما أقر إبليس أنه لا يغوي المخلصين، وشهد الله بأن هولاء من المخلصين ثبت أن إغواء إبليس ووسوسته ما وصلت إليهم، وذلك يوجب القطع بعدم صدور المعصية عنهم. ذكره الرازي[3].

وهذا كسابقه يصلح لنفي وقوع الكبيرة والصغيرة منهم عليهم السلام.

الدليل السادس: قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[4]، فكل من أقدم على الذنب كان ظالما لنفسه، لقوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾[5]. إذا عرفت هذا فنقول: ذلك العهد الذى حكم الله تعالى بأنه لا يصل إلى الظالمين إما أن يكون هو عهد النبوة أو عهد الامامة، فان كان الاول فهو المقصود، وإن كان الثاني فالمقصود أظهر لان عهد الامامة أقل درجة من عهد النبوة، فإذا لم يصل عهد الامامة إلى المذنب العاصي، فبأن لا يصل عهد النبوة إليه أولى. ذكره الرازي ايضا[6].

ومع تحفظنا على قوله «وعهد الامامة أقل درجة من عهد النبوة»

---

(١) سورة ص، الآية ٤٦.
(٢) سورة يوسف، الآية ٢٤.
(٣) عصمة الأنبياء، ص١٣.
(٤) سورة البقرة، الآية ١٢٤.
(٥) سورة فاطر، الآية ٣٢.
(٦) عصمة الأنبياء، ص١٤.

الا ان اصل الاستدلال صحيح، بناء على ان المراد بالظالمين ما يشمل الظالم لنفسه والظالم لغيره، ولا شك ان مرتكب الصغيرة والكبيرة ظالم لنفسه، والا لما احتاج مرتكب الصغيرة إلى التوبة لتغفر له، ولما تحولت إلى كبيرة بعدم التوبة عنها والاصرار على العود اليها، الا ان بعض الروايات فسرت الظلم هنا بعبادة الأصنام[١]، وربما لا تنافي بين هذا التفسير وبين عموم اللفظ بناء على ان ذلك التفسير من باب التطبيق لا الحصر.

الدليل السابع: وهو ما ذكره العلامة الطباطبائي في الميزان فبعد ان يستدل على عصمتهم من الخطأ في تلقي الوحي وتبليغه للناس، وسيأتي الدليل الذي ذكره على ذلك، يتممه ليستدل على العصمة من الذنب فيقول: ان الفعل دال كالقول عند العقلاء فالفاعل لفعل يدل بفعله على انه يراه حسنا جائزا، كما لو قال ان الفعل الفلاني حسن جائز فلو تحققت معصية من النبي وهو يأمر بخلافها لكان ذلك تناقضا منه، فان فعله يناقض حينئذ قوله فيكون حينئذ مبلغا لكلا المتناقضين، وليس تبليغ المتناقضين بتبليغ للحق، فان المخبر بالمتناقضين لم يخبر بالحق لكون كل منهما مبطلا للآخر، فعصمة النبي في تبليغ رسالته لا تتم الا مع عصمته عن المعصية وصونه عن المخالفة[٢]. وهذا الدليل قريب من الدليل الثالث.

الدليل الثامن: قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[٣]، فإن الآية ظاهرة في ان الله سبحانه

(١) راجع اصول الكافي، ج١، ص١٧٥.
(٢) تفسير الميزان، ج٢، ص١٣٥.
(٣) سورة النساء، الآية ١٦٥.

يريد قطع عذر الناس في ما فيه المخالفة والمعصية، وان لا قاطع للعذر الا الرسل عليهم السلام، ومن المعلوم ان قطع الرسل عذر الناس ورفعهم لحجتهم انما يصح إذا لم يتحقق في ناحيتهم ما لا يوافق ارادة الله ورضاه من قول أو فعل وخطأ أو معصية، والا كان للناس ان يتمسكوا به ويحتجوا على ربهم سبحانه وهو نقض لغرضه تعالى. ذكره العلامة الطباطبائي(1).

الدليل التاسع: قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾(2)، فجميعهم عليهم السلام كتب عليهم الهداية، وقد قال تعالى: ﴿وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٖ * وَمَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّۗ﴾(3)، وقال تعالى: ﴿مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِۖ﴾(4)، فنفى عن المهتدين بهدايته كل مضل يؤثر فيهم بضلال فلا يوجد فيهم ضلال، وكل معصية ضلال كما يشير اليه قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعۡبُدُواْ . . جِبِلّٗا كَثِيرًاۖ﴾(5)، فعد كل معصية ضلالا حاصلا باضلال الشيطان بعدما عدها عبادة للشيطان، فاثبات هدايته تعالى في حق الانبياء عليهم السلام ثم نفي الضلال عمن اهتدى بهداه ثم عد كل معصية ضلالا تبرئة منه تعالى لساحة انبيائه عن صدور المعصية منهم، وكذا عن وقوع الخطأ في فهمهم الوحي وابلاغهم اياه. ويدل عليها ايضا قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم﴾(6)، وقال ايضا:

---

(1) تفسير الميزان، ج2، ص138.
(2) سورة الانعام، الآية 90.
(3) سورة الزمر، الآية 36 ـ 37.
(4) سورة الكهف، الآية 17.
(5) سورة يس الآيات 60 ـ 62.
(6) سورة النساء، الآية 69.

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ .. وَلَا الضَّالِّينَ﴾[١]، فوصف هؤلاء الذين انعم عليهم من النبيين بانهم ليسوا بضالين ولو صدر عنهم معصية لكانوا بذلك ضالين، وكذا لو صدر عنهم خطأ في الفهم أو التبليغ. ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى فيما يصف به الأنبياء ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم .. فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ .. فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾[٢]، فجمع في الأنبياء أولا الخصلتين اعني الانعام والهداية حيث اتى بـ (من) البيانية في قوله: ﴿وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا﴾ بعد قوله: ﴿أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم﴾، ووصفهم بما فيه غاية التذلل في العبودية ثم وصف الخلف بما وصف من اوصاف الذم، والفريق الثاني غير الاول لان الفريق الاول رجال ممدوحون مشكورون دون الثاني، واذ وصف الفريق الثاني وعرفهم بانهم اتبعوا الشهوات وسوف يلقون غيا، فالفريق الاول وهم الأنبياء ما كانوا يتبعون الشهوات ولا يلحقهم غي[٣]. ذكره العلامة الطباطبائي ايضا.

الدليل العاشر: ما استدل به العياض في الشفا: إن قريشا قد رمت نبينا بكل ما افترته، وعيّر كفار الأمم أنبياءها بكل ما أمكنها واختلقته، مما نص الله تعالى عليه أو نقلته إلينا الرواة، ولم نجد في شيء من ذلك تعييرا لواحد منهم وتقريعه بذمه بترك ما كان معهم عليه، ولو كان هذا لكانوا بذلك مبادرين وبتلونه في معبوده محتجين، ولكان توبيخهم له بنهيهم عما كان يعبد قبل أفظع وأقطع في الحجة من توبيخه بنهيهم عن تركهم آلهتهم وما كان يعبد آباؤهم من قبل، ففي إطباقهم على الإعراض عنه دليل على أنهم لم يجدوا سبيلا إليه، إذ لو كان لنقل وما

---

(١) سورة الفاتحة.

(٢) سورة مريم الآيتان ٥٨ و٥٩.

(٣) تفسير الميزان، ج٢، ص١٣٥.

سكتوا عنه كما لم يسكتوا عند تحويل القبلة، وقالوا ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُوا۟ عَلَيْهَا﴾ كما حكاه الله عنهم[1].

وهذا وجه لطيف وهو كما يثبت العصمة عن الذنب والمنفرات بعد النبوة كذلك يثبتها قبلها.

وخلاصة هذه الأدلة التي يمكن ارجاع بعضها إلى بعضها الآخر انه لا ينبغي الريب في ثبوت الدليل العقلي والنقلي على عصمة الأنبياء بعد النبوة من الذنوب كبيرة كانت ام صغيرة.

أدلة عدم العصمة عن الذنب عمدا بعد النبوة:

ادعي، في مقابل تلك الأدلة، أدلة من القرآن على وقوع الذنب، لكن مع التفصيل بين الصغائر والكبائر كما هو أحد الأقوال، أو يلتزم بإمكان وقوع الكبيرة منهم كما هو قول آخرين.

وهذا الاستدلال ليس متفقا عليه بين علماء أهل السنة، ففي الشفا للعياض: اعلم أن المجوزين للصغائر على الأنبياء من الفقهاء والمحدثين ومن شايعهم على ذلك من المتكلمين احتجوا على ذلك بظواهر كثيرة من القرآن والحديث إن التزموا ظواهرها أفضت بهم إلى تجويز الكبائر وخرق الإجماع وما لا يقول به مسلم، فكيف وكل ما احتجوا به مما اختلف المفسرون في معناه، وتقابلت الاحتمالات في مقتضاه وجاءت أقاويل فيها للسلف بخلاف ما التزموه من ذلك، فإذا لم يكن مذهبهم إجماعا وكان الخلاف فيما احتجوا به قديما وقامت الدلالة على خطأ قولهم وصحة غيره وجب تركه والمصير إلى ما صح[2].

---

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥٥.

وهو وان اصاب فيما قاله هنا لكنه أخطأ عندما قرر امكانية وقوع الخطأ من الأنبياء جهلا أو سهوا كما تقدم بعض كلامه في ذلك، وقرره في موضع آخر، حيث قال: اعلم وفقنا الله وإياك أن درجة الأنبياء في الرفعة والعلو والمعرفة بالله وسنته في عباده وعظم سلطانه وقوة بطشه مما يحملهم على الخوف منه جل جلاله والإشفاق من المؤاخذة بما لا يؤاخذ به غيرهم، وأنهم في تصرفهم بأمور لم ينهوا عنها ولا أمروا بها ثم ووخذوا عليها وعوتبوا بسببها وحذروا من المؤاخذة بها، وأتوها على وجه التأويل أو السهو من أمور الدنيا المباحة خائفون وجلون، وهى ذنوب بالإضافة إلى علو منصبهم ومعاصيهم بالنسبة إلى كمال طاعتهم، لا أنها كذنوب غيرهم ومعاصيهم، فإن الذنب مأخوذ من الشيء الدني الرذل، ومنه ذنب كل شيء أي آخره، وأذناب الناس رذالهم، فكان هذه أدنى أفعالهم وأسوأ ما يجرى من أحوالهم لتطهيرهم وتنزيههم وعمارة بواطنهم وظواهرهم بالعمل الصالح والكلم الطيب والذكر الظاهر والخفي والخشية لله وإعظامه في السر والعلانية، وغيرهم يتلوث من الكبائر والقبائح والفواحش ما تكون بالإضافة إلى هذه الهنات في حقه كالحسنات كما قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين أي يرونها بالإضافة إلى علو أحوالهم كالسيئات، وكذلك العصيان الترك والمخالفة فعلى مقتضى اللفظة كيفما كانت من سهو أو تأويل فهي مخالفة وترك» انتهى[١]. وقد بينا انه لا معنى للخطأ في التأويل فيما يتعلق بالأنبياء والمعصومين عليهم السلام.

هذا وللبحث تتمة عند استعراض احوال الأنبياء عليهم السلام من حيث العصمة والآيات ذات العلاقة بالموضوع.

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٩.

المبحث الرابع

أدلة العصمة عن الخطأ والسهو بعد النبوة فيما يرتبط بالسلوك الديني والتبليغ

هل تختص أدلة العصمة بخصوص العصمة عن تعمد الذنب كبيرة كان أو صغيرة، ام تثبت ايضا العصمة عن الذنب ولو خطأ وسهوا، والعصمة عن الخطأ والسهو في التبليغ. وحتى نتعقل الموضوع لا بد ان نحدد كيف يمكن ان يخطىء النبي فيرتكب الذنب، اذ هذا يتصور على وجهين:

الوجه الأول: ان يكون جاهلا بالحكم الشرعي وهذا له صورتان:

الأولى: ان لا يكون على علم بالحكم اساسا، وحسب اصطلاح المناطقة، لديه جهل بسيط بالحكم الشرعي.

والثانية: ان يكون قد فهم الحكم بشكل خاطىء فأوّله بما لا يوافق ما أراده الله تعالى، كأن يوحي اليه حرمة شرب الخمر فيظن أو يعتقد خطأ ان المقصود بالخمر شيء مخصوص ويؤوله خطأ على غير ما اراد الله تعالى بيانه.

الوجه الثاني: أن يكون جاهلا بالموضوع الذي ارتكبه كأن يشرب الخمر وهو يعتقد انه خل.

لا ريب انه لا يمكن فرض الجهل بالحكم الشرعي بكلا شقيه، اما بالنسبة للجهل البسيط فلأنه ان شرع الحكم فتشريعه انما يصل إلى الناس عبر النبي، وان كان لم يشرع بعد فهذا يعني انه لا حكم ليجهله. اما بالنسبة للصورة الثانية من الوجه الأول فلأنه لن يكون الأمين على تفسير الأحكام وموضوعاتها ولا على التبليغ الصحيح لها ولا شك في عصمة الأنبياء عن الخطأ والسهو في كل ما يتعلق بالتبليغ، اذ هو القدر المتفق عليه بين علماء المسلمين عموما وان ظهر من البعض ما يوحي بخلافه كما سنبين.

اما الجهل بالموضوعات الخارجية فقد عقدنا بحثا خاصا به لذا نؤجل الكلام فيه إلى حين الوصول اليه.

وقد اعتنى العلماء من الطرفين السنة والشيعة ببيان عصمة الأنبياء عن الخطأ والسهو في مقام التبليغ والسلوك الديني، مثل عنايتهم باثبات العصمة عن تعمد الذنب صغيره وكبيره. وقد تقدم ذكر أدلة على العصمة مطلقا، ونضيف إلى ذلك:

الدليل الأول: ما ذكره المرتضى فإنه بعد ان استدل على العصمة من الذنب قال: وهذا الكلام الذي ذكرناه يبطل قول من جوّز على الأنبياء عليهم السلام الصغائر على اختلاف مذاهبهم في تجويز ذلك عليهم على سبيل العمد أو التأويل، إلا أن أبا علي الجبائي ومن وافقه في قوله: «إن ذنوب الأنبياء لا تكون عمدا وإنما يقدمون عليها تأويلا، ويمثل لذلك بقصة آدم عليه السلام فإنه نهي عن جنس الشجرة دون عينها، فتأول فظن أن النهي يتناول العين، فلم يقدم على المعصية مع العلم بأنها معصية»، قد ناقض، فإنه إنما ذهب إلى هذا المذهب تنزيها للأنبياء عليهم السلام ، واعتقادا أن تعمد المعصية مع العلم يوجب كبرها فنزهه

عن معصية، وأضاف إليه معصيتين لأنه مخطىء على مذهبه في الإعراض عن تأمل مقتضى النهي، وهل يتناول الجنس أو العين، لأن ذلك واجب عليه، ومخطىء في التناول من الشجرة، وهاتان معصيتان. وليس له أن يقول إن النظر فيما كلفه من الامتناع من الجنس أو النوع لم يكن واجبا عليه، لأن ذلك إن لم يكن واجبا عليه فكيف يكون مكلفا، وكيف يكون تناوله معصية؟ ولا بد على هذا من أن يخطر الله تعالى بباله ما يقتضي وجوب النظر في ذلك عليه، وإذا وجب عليه النظر ولم يفعله فقد تعمد الاخلال بالواجب. ولا فرق في باب التنفير بين الإقدام على المعصية والاخلال بالواجب، فإذا جاز عنده أن يتعمد الاخلال بالواجب ولا يكون منه كبيرا، جاز أن يتعمد منه نفس التناول ولا يكون منه كبيرا[١].

وقال المرتضى في رده على ما حكي عن النظام وجعفر بن مبشر ومن وافقهما من أن ذنوب الأنبياء عليهم السلام تقع منهم على سبيل السهو والغفلة، وأنهم مع ذلك مؤاخذون بها: بأنه ليس بشيء لأن السهو يزيل التكليف ويخرج الفعل من أن يكون ذنبا مؤاخذا به، ولهذا لا يصح مؤاخذة المجنون والنائم. وحصول السهو في أنه مؤثر في ارتفاع التكليف بمنزلة فقد القدرة والآلات والأدلة، فلو جاز أن يخالف حال الأنبياء في صحة تكليفهم مع السهو جاز أن يخالف حالهم لحال أممهم في جواز التكليف مع فقد سائر ما ذكرناه وهذا واضح.[٢].

وقد اشار ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة إلى أن الجبائي

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٢١.

(٢) المصدر السابق، ص٢٢.

انما اختار جواز المعصية عن تأول من أجل تفسير آية آدم عليه السلام والشجرة ولكنه، كما قال، مذهب لم يرض به اصحاب الشيخ ابي هاشم. كما اشار إلى عدم رضاهم بمذهب النظام والسبب هو نفسه ما تقدم نقله عن السيد المرتضى.

ويمكن ان نضيف إلى ذلك، انه إذا كان يقع منهم ذنب عن سهو مع المؤاخذة، وكانوا مكلفين حال السهو، فما هو الفرق حينئذ بين العمد والسهو، ولماذا الهروب من جواز الذنب عمدا الى جوازه سهوا، وليس الفرق الا في مرتبة الذنب الا انهما من حيث ان ما يقع ذنب مؤاخذ به يستقبح صدوره عنه واحد. ولا قائل بامكان التكليف حال السهو، نعم لنا ان نقول بأنهم عليهم السلام مكلفون بعدم النسيان وعدم السهو، وهذا ممكن للأنبياء بل لكثير من الاولياء من خلال التحفظ والتنبه الدائم والتيقظ، وان كان هذا عسيرا على كثير من الناس، الا ان التكليف بعدم النسيان ليس من التكليف بغير المقدور الا لبعض الناس.

الدليل الثاني: ان تجويز المعصية على الأنبياء ولو سهوا وخطأ يناقض دلالة المعجز على صدقه أو يؤدي إلى التكليف بما لا يطاق. ذكره ابن ابي الحديد[١].

توضيحه أننا ان أمرنا بالقطع بالصدق حتى -مع توقع الكذب لكان تكليفا بما لا يطاق. ولئن امكن ذلك التكليف بحق بسطاء النفوس الا ان العقلاء ليس بمقدورهم ذلك. وان امتنع حصول ذلك القطع زالت فائدة المعجزة وهي القطع بصدق الرسول.

(١) شرح نهج البلاغة، ج٧، ص١٩.

وبمثل هذا الدليل استدل القاضي في الشفا على عصمة الأنبياء عن السهو في طريقة البلاغ وتقرير الشرع وتعلق الأحكام وتعليم الأمة بالفعل وأخذهم باتباعه فيه: لأن طرو هذه العوارض يوجب التشكيك ويسبب المطاعن[(١)].

ولكن القاضي في الشفا انما استدل بذلك على عدم جواز السهو والخطأ في الأفعال التبليغية اما الأفعال التي ليس لسانها لسان التبليغ فلا مانع، عنده، من السهو فيها لأن الأنبياء يبينون ذلك للناس فورا، وينبهونهم على الخطأ والسهو، فلا يكون قادحا في التبليغ. بل ربما يتعمد النسيان عندما يكون فيه فائدة شرعية كما روي عنه ﷺ انه قال: «إني لأنسى لأسن» وروي ايضا: «لست أنسى ولكن أنسى لأسن»[(٢)].

وهذا غريب من العياض لأن ما استدل به من أقواله ﷺ تدل على انه لا ينسى، لا أنه ينسى ليسن، وهذا يعني انه يتظاهر بالنسيان لغرض شرعي، وهذا غير النسيان المبحوث عنه. اما قوله بأنه عليه ان ينبه فورا فيرده انه ما المانع ان ينسى ذلك ما دمنا قد جوزنا عليه السهو، ومن اين لنا ان نأمن انه لم يحصل مثل هذا الأمر ونسي ان يوضح للناس الذين رأوه حقيقة الأمر. هذا ايضا يوجب التشكيك، فإن كان ايجاب التشكيك مناطا لاثبات العصمة كما قرره قبل قليل، وهو كذلك، فهو ثاتب هنا ايضا.

الدليل الثالث: وهو يتعلق باثبات العصمة عن الخطأ في تلقي الوحي وتبليغ الرسالة بقوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ

---

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١٥٠.

(٢) المصدر السابق.

وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ﴾(١)، فإنه ظاهر في ان الله سبحانه انما بعثهم بالتبشير والانذار وانزال الكتاب، وهذا هو الوحي ليبينوا للناس الحق في الاعتقاد والحق في العمل أي لهداية الناس إلى حق الاعتقاد وحق العمل، وقد قال تعالى: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾(٢)، فبين انه لا يضل في فعله ولا يخطىء في شأنه، فإذا أراد شيئاً فانما يريده من طريقه الموصل اليه من غير خطأ، واذا سلك بفعل إلى غاية فلا يضل في سلوكه، وكيف لا وبيده الخلق والامر وله الملك والحكم، وقد بعث الأنبياء بالوحي اليهم وتفهيمهم معارف الدين ولا بد ان يكون، وبالرسالة لتبليغها للناس ولا بد ان يكون، وقال تعالى ايضا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ ۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾(٣)، وقال ايضا: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ﴾(٤). ذكره العلامة في الميزان(٥).

الدليل الرابع: وهو كسابقه، وذلك قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۞ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ۞ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا﴾(٦)، لأن ظاهره انه سبحانه يختص رسله بالوحي فيظهرهم ويؤيدهم على الغيب بمراقبة ما بين ايديهم وما خلفهم والاحاطة بما

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٣.
(٢) سورة طه، الآية ٥٢.
(٣) سورة الطلاق، الآية ٣.
(٤) سورة يوسف، الآية ٢١.
(٥) تفسير الميزان، ج٢، ص١٣٤.
(٦) سورة الجن الآيات ٢٦ ـ ٢٨.

لديهم لحفظ الوحي عن الزوال والتغير بتغيير الشياطين وكل مغير غيرهم ليتحقق ابلاغهم رسالات ربهم ونظيره قوله تعالى حكاية عن قول ملائكة الوحي: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ . . وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾[1] دلت الآيات على ان الوحي من حين شروعه في النزول إلى بلوغه النبي إلى تبليغه للناس محفوظ مصون عن تغيير أي مغير يغيره، وهذا يعني انه لا خطأ ولا سهو في طريق التبليغ. ذكره في الميزان[2].

الدليل الخامس: دليل التأسي، والأمر به في القرآن وان اختص بالرسول الأكرم ﷺ والنبي ابراهيم عليه السلام، الا انه في العقل حكم عام يشمل جميع الأنبياء، وقد بينا فيما سبق انه ان لم يكن التأسي مستحبا، فهو على الأقل جائز، وهذا ينفي وقوع النبي ﷺ في أي خطأ أو سهو عمليين. الا ان دليل التأسي قاصر عن نفي السهو فيما ليس له علاقة بالعمل، ويمكن تتميمه حينئذ بما دل على حجية اقوالهم ووجوب تصديقهم في كل ما يقولون، وهي حجية ثابتة مطلقا في كل الحالات، وهذا ينفي السهو والخطأ في القول ايضا. والتصديق واجب حتى فيما لا علاقة له بالتشريع، وقد اشرنا وسنعيد الاشارة إلى ان من كان يسهو في مورد جاز عليه السهو في كل الموارد لأن الشخصية في صفاتها وملكاتها واحدة.

أدلة عدم عصمتهم عن السهو والخطأ بعد النبوة

استدل على ذلك بوجوه:

منها ما قاله الطبرسي بالنسبة للسهو: «وأما النسيان والسهو فلم يجوّزوهما عليهم فيما يؤدونه عن الله تعالى، فأما ما سواه فقد جوّزوا ان

(١) سورة مريم، الآية ٦٤.
(٢) تفسير الميزان، ج٢، ص١٣٥.

ينسوه أو يسهوا عنه ما لم يؤد ذلك إلى اخلال بالعقل، وكيف لا يكون كذلك وقد جوزوا عليهم النوم والاغماء وهما من قبيل السهو»[١].

والظاهر ان هذا قياس مع الفارق فان النوم والاغماء ليسا من الحالات التي ينتقض بها على المعصومين عليهم السلام، أو التي قد توجب تشكيكا مبدئيا بكلامهم عليهم السلام، اذ ليس في حالة النوم قول أو فعل، كما ان النائم لا تزول عنه معارفه حال النوم، لكن لو رأينا النبي يتكلم بكلام أو يقوم بأفعال ثم تبين لنا انه كان نائما، حينئذ يتساوى المثال مع السهو، لكن في هذه الحال لا بد ان يكون معصوما عن هذا الأمر كعصمته عن السهو بالأدلة المتقدمة نفسها، اذ لا ريب في حجية كل ما يقوله النبي صلى الله عليه وآله وفي جواز الاقتداء به، وهذا النحو من النوم أو الاغماء خارج عن كلام الطبرسي بقرينة اشتراطه «عدم الاخلال بالعقل»، اذن حيث يتطابق المثال مع السهو غير مشمول لكلامه، وما هو مشمول له يكون من القياس مع الفارق. ومن هنا ذكر الطوسي في شرح التجريد «انه يجب في النبي.. عدم السهو». وشرحه العلامة الحلي: لئلا يسهو عن بعض ما امر بتبليغه[٢]. ومراد العلامة انه إذا كان النبي يسهو، وحيث ان شخصيته واحدة لا تتجزأ فلا يؤمن ان يسهو في مجال التبليغ، خاصة وان الحديث عن ضمانة قطعية لا يتسلل اليها أي ريب أو تشكيك.

وقد استظهر في البحار من اصحابنا الاجماع على انه لا يقع سهو من المعصومين في دائرات المباحات والمكروهات[٣]، وان كان الاستدلال بالاجماع لا يغني شيئاً في امثال هذه البحوث. الا انه استدل

---

(١) مجمع البيان، ج٤، ص٨٢.
(٢) شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي، ص٣٧٦.
(٣) البحار، ج١٧، ص١٠٨.

به بكونه سببا لتنفير الخلق منهم، ومراده من التنفير التشكيك، وهو التفسير الذي قدمه المرتضى والشيخ الطوسي فيما سبق نقله عنهما، والله العالم. والمجلسي يستفيد ذلك من اطلاقات القرآن كما في قوله تعالى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾، وقوله تعالى ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾، وعموم ما دل على التأسي بهم عليهم السلام في جميع اقوالهم وافعالهم وما ورد في وجوب متابعتهم وفي الخبر المشهور عن الرضا عليه السلام في وصف الامام: «فهو معصوم مؤيد موفق مسدد قد أمن من الخطأ والزلل والعثار..»[1]

ثم نقل عن تفسير النعماني في كتاب القرآن باسناده عن اسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام عن امير المؤمنين في مواصفات الامام قال: فمنها ان يعلم الامام المتولي عليه انه معصوم من الذنوب كلها صغيرها وكبيرها لا يزل في الفتيا ولا يخطىء في الجواب ولا يسهو ولا ينسى ولا يلهو بشيء من امر الدنيا وساق الحديث الطويل إلى ان قال وعدلوا عن اخذ الاحكام من اهلها ممن فرض الله طاعتهم ممن لا يزل ولا يخطىء ولا ينسى وغيرها من الاخبار الدالة بفحاويها على تنزههم عنها وكيف يسهو في صلاته من كان يرى من خلفه كما يرى من بين يديه ولم يغير النوم منه شيئاً ويعلم ما يقع في شرق الارض وغربها ويكون استغراقه في الصلاة بحيث لا يشعر بسقوط الرداء عنه ولا ما يقع عليه.[2]

واستدل قوم من الكرامية والحشوية على جواز الخطأ عليهم عليهم السلام في اقوالهم وافعالهم بأن رسول الله صلى الله عليه وآله أخطأ في التبليغ حيث قال:

---

(1) بحار الأنوار، ج١٧، ص١٠٨.
(2) المصدر السابق.

تلك الغرانيق العلا وان شفاعتهن لترتجى. وقال قوم منهم بالتفصيل بين ان تكون حجة التبليغ غير محصورة بخبر الأنبياء عليهم السلام فيجوز الخطأ عليهم فيه كالمورد المذكور لأنه لا يكون في ذلك ابطال حجة الله على خلقه كما وقع من النبي صلى الله عليه وآله في هذه الصورة فان قوله ذلك ليس بمبطل لحجة العقل في ان الاصنام لا يجوز تعظيمها ولا ترجى شفاعتها، وبين ان تكون الحجة هي قولهم فقط ففي هذه الحال لا يجوز الغلط لأنه لو امكن الغلط به لبطلت الحجة باخبارهم. وسيأتي الكلام في هذه القضية المزعومة، في الباب المختص بالرسول صلى الله عليه وآله.

واستدل بعضهم على جواز الخطأ من الأنبياء في غير حال بيان الشريعة وفي غير ما فيه تبليغ وحي بما روى من خبر ذي اليدين حين سها النبي صلى الله عليه وآله في الصلاة. وسيأتي الكلام في قضية سهو النبي صلى الله عليه وآله في بحث خاص نبين فيه ان الحادثة لم تقع.

كما استدل آخرون بالآيات الكريمة التي تتحدث عن موسى وهارون وداود وسليمان وغيرهم من الأنبياء وهي تدل على عدم عصمتهم عليهم السلام من السهو حتى بعد النبوة. وهو امر توقف عنده صاحب البحار وجعلته في حيرة من امره اذ قال: اعلم ان هذه المسألة في غاية الاشكال لدلالة كثير من الآيات والأخبار على صدور السهو عنهم ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ﴾ ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ ﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾ وقوله ﴿فَإِنِّى نَسِيتُ ٱلْحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ وقوله ﴿لَا تُؤَاخِذْنِى بِمَا نَسِيتُ﴾ وقوله تعالى ﴿فَلَا تَنسَىٰٓ ۞ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ وما اسلفنا من الأخبار وغيرها واطباق الاصحاب الا ما شذ عنهم على عدم جواز السهو عليهم مع دلالة بعض الآيات والاخبار عليه في الجملة وشهادة بعض الدلائل الكلامية والأصول المبرهنة عليه مع ما عرفت في اخبار

السهو من الخلل والاضطراب وقبول الآيات للتأويل والله يهدي إلى سواء السبيل(١).

وللبحث تتمة فيما يتعلق بكل نبي من الانبياء عليهم السلام على حدة، وخاصة فيما يتعلق برسول الله صلى الله عليه وآله.

(١) البحار، ج١٧، ص١١٨.

المبحث الخامس

أدلة العصمة قبل النبوة

بعد ان ثبتت ضرورة العصمة بعد النبوة فهل يجب ان يكون النبي معصوما قبلها ايضا أم لا؟ اتفقت الامامية على وجوب ذلك، ووافقنا المعتزلة في شيء وخالفونا في آخر، وخالف الأشاعرة، وقد تقدم بيان الأقوال وما قاله اصحاب المذاهب واتباعها.

وقد استدل للعصمة بأدلة:

الدليل الأول: إنا نجد التائب العائد إلى الصلاح بعد ان عهد الناس منه السخف والمجون والفسق لا يقع امره بالمعروف ونهيه عن المنكر عند الناس موقعهما ممن لم يعهدوه الا على السداد والصلاح. ذكره المعتزلي ابن ابي الحديد في شرح النهج[(١)].

الدليل الثاني: إنه لو كان النبي يرتكب قبل النبوة المنفرات لكان فيه تنفير عن الحق. ذكره ابن ابي الحديد في شرح النهج[(٢)].

وهذا الدليل كسابقه نسخة مشوهة عن كلام المرتضى الذي بعد ان استدل على العصمة بعد النبوة قال مستدلا عليها قبلها: الطريقة في

(١) شرح نهج البلاغة، ج٧، ص٩.
(٢) المصدر السابق، ص٨.

الأمرين واحدة، لأنا نعلم أن من يجوز عليه الكفر والكبائر في حال من الأحوال وإن تاب منهما وخرج من استحقاق العقاب بها لا نسكن إلى قبول قوله كسكوننا إلى من لا يجوز ذلك عليه في حال من الأحوال ولا على وجه من الوجوه ولهذا لا يكون حال الواعظ لنا الداعي إلى الله تعالى ونحن نعرفه مقارفا للكبائر مرتكبا لعظيم الذنوب، وإن كان قد فارق جميع ذلك وتاب منه عندنا وفي نفوسنا كحال من لم نعهد منه إلا النزاهة والطهارة، ومعلوم ضرورة الفرق بين هذين الرجلين فيما يقتضي السكون والنفور، ولهذا كثيرا ما يعير الناس من يعهدون منه القبائح المتقدمة بها وإن وقعت التوبة منها ويجعلون ذلك عيبا ونقصا وقادحا ومؤثرا وليس إذا كان تجويز الكبائر قبل النبوة منخفضا عن تجويزها في حال النبوة وناقصا عن رتبته في باب التنفير وجب أن لا يكون فيه شيء من التنفير لأن الشيئين قد يشتركان في التنفير وإن كان أحدهما أقوى من صاحبه ألا ترى أن كثير السخف والمجون والاستمرار عليهما والانهماك فيهما منفر لا محالة وأن القليل من السخف الذي لا يقع إلا في الأحيان والأوقات المتباعدة منفر أيضا وإن فارق الأول في قوة التنفير ولم يخرجه نقصانه في هذا الباب من الأول من أن يكون منفرا في نفسه.

قال: فإن قيل: فمن أين قلتم إن الصغائر لا تجوز على الأنبياء في حال النبوة وقبلها؟ قلنا: الطريقة في نفي الصغائر في الحالتين هي الطريقة في نفي الكبائر في الحالتين عند التأمل، لأنا كما نعلم أن من يجوز كونه فاعلا لكبيرة متقدمة قد تاب منها واقلع عنها، ولم يبق معه شيء من استحقاق عقابها وذمها لا يكون سكوننا إليه كسكوننا إلى من لا يجوز عليه ذلك، فكذلك نعلم أن من يجوز عليه الصغائر من الأنبياء عليهم السلام وأن يكون مقدما على القبائح مرتكبا للمعاصي في حال

نبوته أو قبلها وإن وقعت مكفرة لا يكون سكوننا إليه كسكوننا إلى من نأمن منه كل القبائح ولا نجوز عليه فعل شيء منها. فأما الاعتذار في تجويز الصغائر بأن العقاب والذم عنها ساقطان فليس بشيء، لأنه لا معتبر في باب التنفير بالذم والعقاب حتى يكون التنفير واقعا عليهما، ألا ترى أن كثيرا من المباحات منفر ولا ذم عليه ولا عقاب، وكثيرا من الخلق والهيئات منفر وهو خارج عن باب الذم، على أن هذا القول يوجب على قائله تجويز الكبائر عليهم قبل البعثة، لأن التوبة والاقلاع قد أزالا الذم والعقاب اللذين يقف التنفير على هذا القول عليهما[١].

وهو الذي أفاده العلامة الطباطبائي في الميزان فإنه بعد ان استدل على العصمة بعد النبوة بقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ وقد تقدم نقله، قال: من البديهي ان من كان هذا شأنه لم يجز صدور المعصية عنه حتى انهم لو كانوا قبل نبوتهم ممن يتبع الشهوات لكانوا بذلك ممن يلحقهم الغي لمكان الاطلاق في قوله تعالى: ﴿أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾. وهذا الوجه قريب من قول من استدل على عصمة الانبياء من طريق العقل بان ارسال الرسل واجراء المعجزات على ايديهم تصديق لقولهم فلا يصدر عنهم كذب، وكذا تصديق لاهليتهم للتبليغ. والعقل لا يعد انسانا يصدر منه المعاصي والافعال المنافية لمرام ومقصد الدعوة أهلا لها، فاجراء المعجزات على ايديهم يتضمن تصديق عدم خطئهم في تلقي الوحي وفي تبليغ الرسالة وفي امتثالهم للتكاليف المتوجهة اليهم بالطاعة. ولا يرد عليه ان الناس وهم عقلاء يتسببون في انواع تبليغاتهم واقسام اغراضهم الاجتماعية

(١) تنزيه الأنبياء، ص٢١.

بالتبليغ ممن لا يخلو عن بعض القصور والتقصير في التبلغ، فان ذلك منهم لاحد امرين لا يجوز فيما نحن فيه: اما لمكان المسامحة منهم في اليسير من القصور والتقصير، واما لان مقصودهم هو البلوغ إلى ما تيسر من الامر المطلوب والقبض على اليسير والغض عن الكثير وشيء من الامرين لا يليق بساحته تعالى.

وفي خلاصة البحث نستطيع ان نقول انه حيث كان المطلوب في النبي ان يكون مصدر ثقة مطلقة للناس بما يقوله عن الله تعالى، وحيث ان هذه الثقة تكون وليدة معرفة بشخصه أو سيرته، وجب ان لا يكون في شخصيته أو سيرته ما يدعو إلى التشكيك به في قول أو فعل. ولا شك ان التشكيك حاصل فيما لو كان النبي يرتكب القبائح قبل النبوة وان قلت، كما هو حاصل فيما لو كانت شخصيته أو سيرته تدل على سهو منه أو خطأ، لنفس السبب الذي بيناه سابقا حين الحديث عن ضرورة العصمة بعد النبوة. والاعجاز القرآني انما يدل على ان القرآن منزل من الله تعالى، لكن هذا لا يكفي للتصديق بكل ما يقوله الرسول اذ ليس كل كلام الرسول اعجازيا، فضلا عن سائر الأنبياء الذين معجزتهم تتعلق بأمور أخرى لا تدل الا على ان النبي قد ارسل، اما ان كل ما يقوله صحيح فهذا يستند إلى شخصية النبي نفسه، فإذا كانت شخصيته شخصية معروف عنها ارتكاب القبائح فإن هذا سيولد احتمالا بارتكابها بعد النبوة وكل الأدلة التي تقدمت لاثبات العصمة بعد النبوة هي في الواقع تتعلق باثبات ضرورة حصول العلم بصحة كل ما يأتي به بعد النبوة، وكما يتوقف حصول هذا القطع واليقين على العصمة بعد النبوة يتوقف عليها ايضا قبل النبوة اذ هي شخصية واحدة ولن تنقلب بين ليلة وضحاها والناس تحكم على الشخص بحسب ماضيه كما تحكم

عليه بحسب حاضره. وهذا دليل عام يشمل العصمة بكل اطرافها من ذنب أو خطأ أو سهو.

أدلة عدم العصمة قبل النبوة:

استدل على عدمها بآيات تحدثت عن الأنبياء عليهم السلام دلت على عدم عصمتهم قبل النبوة كقوله تعالى ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾[١] التي قيل انها دلت على انه يمكن ان يكون النبي كافرا قبل البعثة. وكقوله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ﴾[٢] التي قيل انها دلت على أنه يمكن ان يكون النبي قبل النبوة غير مؤمن. وكقوله تعالى ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾، وقد فسر الوزر بالشرك على ما حكي عن السدي. وكقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام: ﴿أَسْلَمْتُ﴾[٣]، انه اسلم يومئذ ولم يكن اسلم قبل ذلك. وغير ذلك من الآيات وهي كثيرة، وسيأتي البحث عنها في الباب الثالث ان شاء الله تعالى.

واستدل قوم من الأشاعرة على جواز ان يرتكب النبي قبل النبوة كبيرة بأحوال اخوة النبي يوسف عليه السلام المحكية في القرآن الكريم. ورد هذا الوجه واضح فإن اخوة النبي يوسف عليه السلام ليسوا أنبياء. وسيأتي البحث في ذلك في الباب المختص بالنبي يعقوب عليه السلام.

تنبيهان:

التنبيه الأول: ان التنزيه عما ينفر الطباع من المعصوم ويسمح للعقول بالتشكيك بما يقوله لا يختص بالمحرمات بل قد يعم بعض

(١) سورة الضحى، الآية ٧.
(٢) سورة الشورى، الآية ٥٢.
(٣) سورة البقرة، الآية ١٣١.

المباحات التي هذا شأنها، كما نبه على ذلك المرتضى فيما نقلنا من كلامه في هذا البحث وسابقه. ولذا ذهب الامام الخميني الى عدم وقوع بعض الاعمال المباحة من المعصوم عليه السلام المنزه عن ارتكاب ما هو موجب لتنفر الطباع كتحصيل النفع بالحيلة..[١]. وقد اشتهر بينهم ان ما هو مباح للآخرين قد يكون سيئة للأنبياء، قال الرازي في تفسير قوله تعالى ﴿لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾: ما من مكلف إلا وله سيئات.. واما الأنبياء فلأن ترك الأفضل منهم سيئة[٢].

التنبيه الثاني: المصرح به في كلمات علمائنا أجمع الا من شذ وندر ان عصمة الأنبياء عليهم السلام تثبت لهم من حين الولادة، وقد يبدو هذا مستغربا، وهو ما يستدعي توضيحا وتتميما فنقول:

قد ثبت بالأدلة المتقدمة ان عصمة الأنبياء ثابتة لهم قبل النبوة وهذا يعني على أقل التقادير ان تثبت لهم من حين كمال عقولهم وتمييزهم بين الحسن والقبيح، وأما قبل ذلك فلا معنى لبحث العصمة وعدمها إذ لا يسمى الفعل بالنسبة اليه قبيحا بالنظر العقلائي أو الشرعي، كما انه لا تَترتب على أفعاله ما يوجب النفرة منه إذ ليس في الطفولة الا البراءة والطهر. واذا كانت العبرة باكتمال العقول فإن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: متى تكتمل عقولهم عليهم السلام؟ وهل هم في ذلك مثل الأعم الأغلب من الناس لا يتميزون عنهم، حيث يبدأ العقل بالظهور والتكامل من حين السنة العاشرة تقريبا؟ ثم ما هو ملاك الحكم على فعل بأنه منفر أو قبيح أو موجب للتشكيك، والحال ان الشريعة لم تصل اليه بعدُ حسب الفرض؟.

---

(١) المعجم الفقهي، ج٨ من فقه الامام الخميني، ص٤١٣.

(٢) تفسير الرازي، جزء ٢٥، ص٣٤.

والجواب أما عن السؤال الأول فإن القرآن يحدثنا عن اكتمال عقول جملة من الأنبياء من حين الولادة أو من حين الطفولة، فقد قال تعالى بشأن النبي عيسى عليه السلام: ﴿كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا * قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا * وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا * وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾[١]. وقال بشأن النبي يحيى عليه السلام: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾[٢]، ومثله يظهر في قصة النبي يوسف عليه السلام: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا۟ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓا۟ أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[٣] فقد اوحي اليه وهو في الجب. ولئن كانت المسألة في قصة النبي عيسى عليه السلام ظاهرة في كونها من باب الاعجاز لإظهار طهر السيدة مريم عليها السلام فإنه ليس كذلك في شأن النبي يحيى عليه السلام أو النبي يوسف عليه السلام. ولم يكن النبي يحيى عليه السلام أرفع شأنا من جميع الأنبياء ليؤتى الحكم صبيا بل إن أولي العزم سادة الرسل والأنبياء، فلا شك انهم قد بلغت عقولهم في الطفولة وسيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم سيد الأنبياء عليهم السلام، فلا بد ان تثبت له هذه الصفة، إن لم نقل بثبوت ما هو أرفع منها. لكن مع ذلك لا يمكن الجزم بحال جميع الأنبياء عليهم السلام الذين يزيد عددهم عن المائة ألف، وكما لا طريق لاثبات ذلك فلا طريق ايضا لنفيه، علما ان الشواهد التاريخية والحاضرة تؤكد امكانية بلوغ المرء مرتبة عقلية سامية قبل السبع سنوات، فينال بعضهم مستويات علمية رفيعة ولما يبلغوا السنوات العشر من اعمارهم، والله العالم.

---

(١) سورة مريم الآيات ٢٩ ـ ٣٣.

(٢) سورة مريم، الآية ١٢.

(٣) سورة يوسف، الآية ١٥.

أما عن السؤال الثاني فهو ان الملاك إما أحكام العقلاء وما يدركه العقل من خلق وفضائل وقبائح مثل الصدق والكذب ومثل الخيانة والأمانة ونحو ذلك وإما احكام الشريعة السابقة. والأمر فيه سهل.

البحث السادس

هل تشترط العصمة في الموضوعات الخارجية

وهذا بحث مهم لم أجد من تطرق اليه بشكل واضح وصريح، وان كان يتم التطرق اليه بالغمز والتلميح، فهل هم عليهم السلام معصومون في هذه الأمور ام لا؟. مثل ان يشرب الخمر وهو يعتقد انه خل أو لا يعرف من هي زوجته فيخطىء في تحديدها أو يخطىء في هداية انسان إلى طريق ما فبدل ان يرشده مثلا إلى طريق المسجد يدله على طريق يؤدي إلى خمارة أو أي مكان آخر جهلا أو سهوا، أو لا يعرف ماذا يريد ان يقول السائل الا بعد ان يسأل، ولا يعرف حاجة المحتاج الا بعد ان يعرضها أمامه أو تصل إلى مسامعه، ونحو ذلك من الموضوعات.

ويظهر من جملة من العلماء نفي العصمة في أمثال هذه الأمور مع شيء من الابهام.

وفي البداية علينا ان نقر بضرورة التمييز بين نوعين من الخطأ في الأمور الخارجية: نوع يترتب عليه ارتكاب محرم أو ترك واجب كمثال شرب الخمر باعتقاد انه خل، ومن هذا النوع الخطأ في تشخيص التكليف والموقف المطلوب في المجالات الحياتية المختلفة العامة أو الشخصية، كأن يقرر الحرب في مورد السلم أو بالعكس، وكأن يعين

الخائن أمينا وهو لا يعلم بأنه كذلك، ولا شك في عصمة الأنبياء عن الخطأ في أمثال هذه الموضوعات ذات الأثر الشرعي أو الاجتماعي، فإن الخطأ هنا مسرحه التبليغ وهداية البشر إلى سلوك الدرب الصحيح في المجالات المختلفة للدين والمجتمع، ومن شؤون النبي الهداية وهي لا تعني فقط الهداية إلى التشريع وتعليمهم الأحكام بل الهداية إلى سلوك عملي صحيح، فإن الضمانة المطلوبة في النبي تشمل هذا المورد ايضا، ولذا ليس من المقبول توقع ان يخطىء نبي من الأنبياء في تشخيص التكليف والا لعم الشك كل أحكام النبي ومواقفه، ولم يعد سنة يتأسى به فيما يفعل أو يقرر، وهذا كله مناف لركن من اركان حكمة النبوة، ولو آمن مؤمن بمعقولية توقع الخطأ في ذلك كله لانتسفت النبوة وضللنا الطريق، ولذا كان الوحي يأتي الأنبياء عليهم السلام فيما يتعلق بأمثال هذه الأمور.

والنوع الآخر ما لا يترتب عليه اثر عملي كأن يرشد شخصا إلى بيت عمرو وهو يريد ان يدله على بيت زيد جهلا أو سهوا، وكأن يأتيه سائل فلا يدري ما يريد. وقد صرح العلامة الطباطبائي في الميزان بكون هذا النوع خارجا عن محل الكلام حيث قال، دون ان يقدم أي تفسير أو تعليل لذلك: «واما الخطأ في غير باب المعصية وتلقي الوحي والتبليغ وبعبارة اخرى في غير باب اخذ الوحي وتبليغه والعمل به كالخطأ في الأمور الخارجية نظير الأغلاط الواقعة للانسان في الحواس وادراكاتها أو الاعتباريات من العلوم ونظير الخطأ في تشخيص الامور التكوينية من حيث الصلاح والفساد والنفع والضرر ونحوها فالكلام فيها خارج عن هذا المبحث»[1]. لكن لم نفهم منه هل انه يقصد بذلك ان العصمة غير

---

(١) الميزان، ج٢، ص١٣٤.

ضرورية فيه أم المقصود شيء آخر، خاصة وان كلامه يشمل بظاهره ما يتعلق بالنوع الأول والا فلا معنى لفرض الجهل بالصلاح والفساد والنفع والضرر، اللهم الا ان يكون مقصوده ان لا يعرف مثلا ما إذا كانت العشبة الفلانية سامة أو غير سامة ونحو ذلك، كما يرشد اليه تخصيص المثال بالأمور التكوينية.

والحقيقة ان هذا البحث لا يخلو من صعوبة إذ قد يقال بأن القرآن مليء بالآيات الدالة على وقوع مثل هذا النوع من الخطأ من الأنبياء، وهي الآيات التي تذكر قصصهم عليهم السلام، وربما يعد من امثلة ذلك ما ورد في قصة النبي نوح عليه السلام من انه كان يعتقد ان ابنه من المؤمنين، وما ورد في قصة النبي يونس عليه السلام اذ كان يعتقد ان قومه لن يؤمنوا، وما ورد في قصة البشرى مع النبي ابراهيم عليه السلام حيث يظهر من الآيات انه لم يعرف أنهم ملائكة ولذا عرض عليهم الطعام، ومثل قصة النبي موسى عليه السلام مع الخضر، وأمثلة ذلك كثيرة.

ويشتد الأمر صعوبة لو اريد البحث عن الموضوع من جهة عقلية بحتة، اذ لا يملك العقل أي وسيلة لاثبات ذلك أو نفيه، وكل الذي يمكن للعقل ان يقر به هو العصمة فيما له الدخل في قبول الرسالة والدور وعدم التشكيك فيهما، فحتى يسهل الأمر على العقل لا بد ان نحقق نحو علاقة بين ما نحن فيه والعصمة أو بعبارة أخرى بين ما نحن فيه والضمانة المطلوبة في النبي، فهل إذا افترضنا جهل النبي في شأن من تلك الشؤون يؤدي ذلك إلى فقدان تلك الضمانة ام لا؟ فإن لم نتمكن من تحقيق تلك العلاقة كما هو ظاهر كثير من العلماء صار البحث شبه مستحيل من الناحية العقلية. وستكون العصمة عن هذه الأمور مرتبة اسمى من المرتبة المطلوب اثباتها في الأنبياء، يتوقف على النص لا غير.

وفي الحقيقة فإن هذا البحث بحث عن علم الأنبياء، فهل يعلمون بكل شيء أم انهم يتفاوتون فيما بينهم في مراتب العلم بحيث يكون لكل مقام من الأنبياء العلم المناسب له.

ومن الجهة المبدئية نستطيع القول: إذا كان دليل العصمة يرتكز على سد كل ابواب القدح والتشكيك بالنبي فإن افتراض ان النبي يعيش كأي شخص عادي فيما يتعلق بالشؤون التي صنفناها ضمن النوع الثاني، يخطىء وينسى، ربما يصادم ذلك الارتكاز في بعض الأحيان، مثل ما لو وصف النبي عشبة لمرض يعتقد انها علاج له ثم تبين انها عشبة سامة ادت إلى اشتداد مرض الذي تناوله أو موته، وبهذا نكون قد أدخلنا طائفة من هذا النوع ضمن دائرة العصمة، فليس صحيحا اطلاق القول بأن الخطأ في تلك الأمور لا يصادم دليل العصمة، وان كنا لن نتمكن من اطلاق القول المقابل ايضا. فقد يقال ان بعض الخطأ لا ينافي العصمة ولا مبدأها وما ارتكزت عليه ولا يضر بشخصية النبي ودعوته، بل ربما كان لبعض الجهل ببعض الموضوعات الخارجية دخل في بلوغ النبي مرتبة اعلى من الكمال، وتحصيل أجر اكبر.

لا شك ان النبي نوحاً عليه السلام قد سما في اللحظة التي علم فيها ان ابنه من الهالكين، إلى مقام ملكوتي أسمى بكثير مما كان عليه، بالصبر الذي ابداه، وحسن الأدب النبوي الذي راعاه مع ربه ومولاه. كما ان بعض الجهل ببعض تلك الموضوعات قد يكون مطلوبا ليقوم النبي بدوره كما يجب في مجال الدعوة إلى الله تعالى، فلو كان يعلم مسبقا على نحو الجزم والبت ان فلانا الذي يدعوه إلى الله لن يستجيب مهما حاول معه من سبل فإن الهمة على الدعوة تضعف، وستنحصر بمحض القاء الحجة، ولا شك أن الدعوة بهدف الهداية لها داعوية في نفس

النبي ودافعية وترسيخ همة تختلف عن كون السعي بهدف القاء الحجة، الا ان عدم العلم شيء والخطأ شيء آخر، وبعبارة اخرى الجهل البسيط في بعض الأمور شيء والجهل المركب الذي تترتب عليه آثاره شيء آخر.

لا نستطيع الاقرار بإمكان وقوع النبي في جهل مركب، لأن هذا سيقود حتما إلى استخلاص شيء من شخصيته سيؤثر على حكمنا وتقييمنا له، ثم على ضمانتنا التي يطلب العقل تحصيلها. وبعبارة اخرى: ان شخصية النبي شخصية واحدة وخصالها تظهر وتعرف من آثارها في مجالات حياته كافة دون أي تناقض أو اختلاف، وهذا يعني ان كل خطأ قد يقع فيه النبي سيؤدي إلى الاقتناع بأن الخطأ من النبي ممكن واذا كان ممكنا كان للناس ان يسروا هذا الامكان إلى المجالات التي لا مجال فيها للخطأ، وهذا يعني ان انكشاف خطأ النبي للناس ذو تأثير غير مباشر على مجالات النبوة لانه يعكس تصورا عن شخصية النبي في ذهن المراقب، الذي سيتساءل وسيرى ان شخصية النبي حينئذ شخصية قد تقع في الخطأ. ولا تفكيك في الشخصية، ما دامت العصمة ليست تصرفا الهيا جبريا في شخصية النبي على ما أثبتناه سابقا.

اما الجهل البسيط فهو الذي ينبغي ان يقع في دائرة البحث، نقول هذا ونحن على حذر مما نقول، لأن النصوص المروية عن المعصومين عليهم السلام مختلفة وكثير منها يظهر منه العلم التام حتى بما يتعلق بتلك الموضوعات بحيث لا يبقى سبيل للخطأ فيها لأن الخطأ لا يكون الا عن جهل، بل لا يبقى مجال حتى لفرض الجهل البسيط. وقد كان بعض العلماء العظام يتأبى الدخول في أمثال هذه البحوث مقتصرا على الاقرار بانه مؤمن بما عليه الأنبياء والمعصومون في واقع الأمر بشكل

اجمالي وان لم يعرف بالتفصيل ما هم عليه تماما. ولا شك ان هذا من موارد الاحتياط لأن الخطأ فيه يمس اشرف واعز ما خلق الله تعالى من كائنات، والخطأ في شأنهم سلام الله عليهم يؤذي ولا يفيد، ولأجل هذا الاحتمال ورعاية للأدب معهم عليهم السلام كان الترجيح لدى جماعة من العلماء بعدم الدخول في التفاصيل.

ما من انسان بلغ كل العلم ليدعي ما لا دليل على اثباته، وإذا كان المرء يسمح لنفسه بأن يجوز على الأنبياء الجهل والخطأ ولو في المجالات الحياتية العادية فإن الأولى له ان يحتمل الخطأ في حق نفسه فلربما كان هذا التجويز احد موارد جهله وخطئه، ولربما كان بعض الأنبياء غير معصومين عن ذلك وبعض آخر منهم معصوم فيها، لذا نقول في أمثال هذه الأمور: الله اعلم، لا ننفي ولا نثبت. وهذا السكوت عن الجواب النهائي ناشيء عن عدم امتلاك دليل النفي مثلما لا نملك دليلا على الاثبات، وهو سكوت بلحاظ حالة النبوة بشكل عام، والا فلنا بحث خاص بعلم الرسول صلى الله عليه وآله، سنذكره في كتاب آخر حول الولاية التكوينية، نؤكد فيه هناك انه لا جهل عنده على الاطلاق فضلا عن الوقوع في الخطأ.

على ان للكلام بقية تأتي تتعلق بالأنبياء كل نبي على حدة، فيما يختص بما يستظهر من الآيات الحاكية لأحوالهم فيما يتعلق بالجهل والسهو والخطأ. كما لنا بحث خاص حول سهو النبي الأكرم محمد صلى الله عليه وآله.

ولا بأس بأن نختم هذا البحث بالتبرك بذكر بعض النصوص القرآنية والروائية حول علومهم عليهم السلام تكون لنا ذخرا لآخرتنا ومسك الختام لهذا الباب، تاركين للقارئ الكريم التعليق عليها متعهدين ان لا ننقل الا النصوص الصحيحة:

قال تعالى في شأن النبي عيسى عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾ وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٤٦﴾ . . . وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴿٤٨﴾ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾﴾[١].

وقال في يوسف عليه السلام: ﴿يَٰصَىٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسْقِى رَبَّهُۥ خَمْرًا ۖ وَأَمَّا ٱلْءَاخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِن رَّأْسِهِۦ ۚ قُضِىَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِى فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾[٢].

وقال في النبي يعقوب عليه السلام: ﴿يَٰبَنِىَّ ٱذْهَبُوا۟ فَتَحَسَّسُوا۟ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَا۟يْـَٔسُوا۟ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ لَا يَا۟يْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[٣]

وقال تعالى في هذه الأمة المباركة: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ﴾[٤].

وفي رواية رواها الكليني بسند صحيح عن سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلام أنه قال: ان الله تبارك وتعالى طهرنا وعصمنا وجعلنا شهداء على خلقه وحجته في ارضه وجعلنا مع القرآن وجعل القرآن معنا لا نفارقه ولا يفارقنا[٥].

---

(١) آل عمران، الآية ٤٥، ٤٦، ٤٨، ٤٩.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤١.

(٣) سورة يوسف، الآية ٨٧.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٥) اصول الكافي، ج١ كتاب الحجة باب ان الأئمة شهداء الله على خلقه ح ٥.

وفي رواية رواها الكليني بسند صحيح عن اسحاق بن غالب عن ابي عبد الله عليه السلام في خطبة له يذكر فيها حال النبي والأئمة عليهم السلام وصفاتهم: «.. انتجب لهم أحب انبيائه اليه واكرمهم عليه محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله.. اصطفاه الله وارتضاه واجتباه وآتاه من العلم مفاتيحه ومن الحكم ينابيعه.. فالامام هو المنتجب المرتضى والهادي المنتجى.. لم يزل مرعيا بعين الله يحفظه ويكلؤه بستره مطرودا عنه حبائل ابليس وجنوده مدفوعا عنه وقوب (دخول) الغواسق ونفوث (نفخ) كل فاسق مصروفا عنه قوارف السوء مبرءا من العاهات محجوبا عن الآفات معصوما من الزلات مصونا عن الفواحش كلها معروفا بالحلم والبر في يفاعه (اوائل عمره) منسوبا إلى العفاف والعلم والفضل عند انتهائه.. استودعه سره واستحفظه علمه واستخبأه حكمته..»[١]

وروى الكليني بسند معتبر عن ابي بصير أن أبا عبد الله عليه السلام قال: «إن عندنا علم ما كان وعلم ما هو كائن إلى ان تقوم الساعة قال: قلت جعلت فداك هذا والله هو العلم قال: انه لعلم وليس بذاك قال قلت جعلت فداك فأي شيء العلم قال: ما يحدث بالليل والنهار الأمر بعد الأمر والشيء بعد الشيء إلى يوم القيامة»[٢].

وروى الكليني بسند صحيح عن عبد الله بن مسكان قال سمعت ابا بصير يقول: قلت لأبي عبد الله عليه السلام من أين اصاب أصحاب علي ما أصابهم مع علمهم بمناياهم وبلاياهم قال فأجابني شبه المغضب ممن

---

(١) المصدر السابق باب نادر في فضل الامام وصفاته ح ٢. وباب مولد النبي (ص) ح ٧.

(٢) المصدر السابق باب فيه ذكر الصحيفة ح ١. والروايات بهذا المعنى كثيرة وفيها الكثير من الصحاح.

ذلك الا منهم. فقلت ما يمنعك جعلت فداك؟ قال: ذلك باب اغلق الا ان الحسين بن علي صلوات الله عليهما فتح منه شيئاً يسيرا ثم قال يا ابا محمد ان اولئك كانت على افواههم اوكية[١].

وقريب منه رواه الكليني في الكافي بسنده عن عبد الواحد بن المختار قال: قال ابو جعفر عليه السلام: «لو كان لألسنتكم أوكية (أربطة) لحدثت كل امرئ بما له وعليه»[٢].

هذا وقد اشتهر بين المسلمين قاطبة قوله صلى الله عليه وآله «أنا مدينة العلم وعلي بابها».

---

(١) اصول الكافي، ج١ باب ان الأئمة (ع) لو ستر عليهم لأخبروا كل امرئ بما له وعليه.
(٢) المصدر السابق.

الفصل الثاني:

تساؤلات عامة حول الأنبياء، لا تختص بنبي دون آخر

تمهيد

في معنى الذنب والمغفرة في القرآن عموما، وهل ينحصر موردهما بحالة العصيان أم لهما مراتب، وهذا امر يعيننا في بحث الشبهات، وسنقتصر في هذه المقدمة على تلخيص كلام للعلامة الطباطبائي ذكره في الميزان، مع اضافات بسيطة منا.

معنى الذنب في القرآن:

قال، بعد ان دعا إلى التأمل فيما يهدي اليه العقل الفطري استجابة للدعوة القرآنية ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ و﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ : ان اول ما ينظر اليه المجتمع الانساني باحترام هو الأحكام العملية والسنن التي بالعمل بها والمداومة عليها تحفظ المقاصد الانسانية وتهديه إلى سعادته، فتصاغ في قوانين يعاقب المخالف لها ويثاب العامل بها. وهذه هي المرحلة الأولى من مراحل صدق الذنب فهو هنا التخلف عن تلك القوانين، ويكون للذنب مصاديق بحسب عدد تلك القوانين العملية، وبهذا المعنى يتعامل عامة الناس ومنهم نحن معاشر المسلمين مع مفهوم الذنب وما يماثله من الفاظ بحسب المعني كالسيئة والمعصية والاثم والخطيئة والحوب والفسق ونحوها.

وهنا مرتبة من مراتب الذنب هي اعلى من المرتبة المذكورة، وهي مخالفة الدعوة للأخلاق الفاضلة كالشجاعة والكرم والعفة والعدالة، ونبذ الأخلاق الرذيلة كالتهور والجبن والشره والظلم. وهذه الاخلاق بنوعيها

تشكل الدافع للالتزام بتلك الاحكام العملية أو التفلت منها، مع غض النظر عن تحديد تلك الأخلاق ما هي، والتي يتأثر تحديدها بتحديد المقاصد والاهداف التي لا بد للمجتمع ان يصل اليها الا ان المبدأ واحد. والأخلاق من عالم الملكات والاوصاف التي تثبت في النفس من خلال مقدمات وتكرار في اعمال. فالتخلف عن هذه الدعوة تعد ذنبا في نظر العقل الذي يطلق في هذا المضمار مجموعة اوامر ونواهٍ، فيصير المتخلف عاصيا مستحقا للذم والعقاب، مثلما يكون الملتزم بها مطيعا مستحقا للمدح والثواب، وهي اوامر ونواه ناشئة عن العلاقة بين تلك الأخلاق واجراء الاحكام العملية والقوانين.

وهنا تظهر مرتبة ثالثة من مراتب الذنب، وهي ان هذه الفضائل ليست على نسق واحد فمنها ما يبلغ مرتبة الوجوب ومنها ما يبلغ مرتبة الاستحباب، وكذلك الحال في الرذائل، فمنها ما يبلغ مرتبة الحرمة ومنها ما يبلغ مرتبة الكراهة. الا ان هذه المراتب الاستحبابية من الفضائل والمكروهة من الرذائل قد تبلغ كلا أو بعضا مرحلة الالزام بالنسبة لشخص معين في ظرف معين، فالبدوي مثلا الذي يعيش حياة البدو لما كان ظرف حياته بعيدا عن المستوى المتوسط من الحياة الحضرية لن يكون ملزما بتلك المراتب، لأن حياته قائمة على الضروري من احكام المجتمع وما يفهمه من السنن فربما اتى بعمل لا يليق، أو نطق بكلام لا يليق، فيغض الحضري النظر عنه رعاية لحاله معتذراً عنه بقصور الفهم وبعد الدار عن الحضر وعن مشاهدة تلك الآداب وعدم تعلمها ومعرفته بها. بينما المتوسط من الناس الحضريين يعاتب ويذم على صدور بعض ذلك منه ويصير ذلك بالنسبة اليه ذنبا. الا انه لن يؤاخذ بما يؤاخذ به الآحاد النوادر من افراد المجتمع فيما يتعلق بدقائق الأدب وظرائف القول والفعل، لعدم وصول ادراكه إلى حسنها وعدم

شعوره بلزوم رعاية الأدب اكثر مما يعرف.

والاوحدي من الناس ربما يؤاخذ بلحن خفي في كلام أو بتفويت آن من الوقت عن صرفه في امر مهم أو اهم، فيكون هذا ذنبا بالنسبة له، وهذا لا يعني انه خالف قانونا دنيويا أو دينيا، وقد اشتهر ان حسنات الأبرار سيئات المقربين، وكلما دق المسلك ولطف المقام ظهرت خفايا من الذنوب وصار صاحب هذا المسلك والمقام مطالبا بأكثر مما يطالب به غيره، وصار الذنب في مورده أدق من مورد غيره. ويتأثر هذا البحث بدرجة الحب والبغض والاحكام الناشئة في ظرفيهما، فترى عين المبغض كل عمل حسن قبيحا فلا يعترف له بجميل صنع، ويرى المحب عمل الحبيب جميلا، ويرى انه إذا تاه عن محبوبه وغفل ادنى غفلة قد اذنب في حق حبه أو حبيبه وان لم يحصل منه أي تقصير في عمل الجوارح، وليس ذلك الا لأنه يرى ان قيمة اعماله في سبيل الحب على قدر توجه نفسه وانجذاب قلبه إلى محبوبه، فاذا انقطع عنه بغفلة قلبية اعتبر ذلك اعراضا عن المحبوب وانقطاعا عن ذكره وضعفا في قلبه نحوه، فيرى ذلك ذنبا عظيما، ولربما عد الاشتغال بضروريات الحياة من اكل وشرب ونحوهما من الافعال الضرورية عصيانا وجرما وان كان مضطرا اليه، لأنه شغل بغير المحبوب، فيسعى لتداركه بكل وسيلة تعوض وتعيده إلى مقامه ومحله. ومقام الحب لا يدركه من لم يصل اليه، وربما يستنكره الا ان في الحياة شواهد عليه.

وعلى هذا الأساس نفهم قوله ﷺ: «انه ليغان على قلبي فأستغفر الله كل يوم سبعين مرة»[1]، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ

(١) الديباج على صحيح مسلم للسيوطي، ج٦، ص٥٨.

لِذَنۢبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ﴾[١]، وقول نوح عليه السلام: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِىَ مُؤْمِنًا﴾[٢]، وقول ابراهيم عليه السلام ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ ٱلْحِسَابُ ﴿٤١﴾﴾[٣]، وان كان ما يطلبه النبيان لنفسيهما غير ما يطلبانه لغيرهما من حيث التطبيق والمصداق. وعليه ايضا يحمل قول موسى عليه السلام لنفسه ولأخيه عليه السلام: ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِأَخِى وَأَدْخِلْنَا فِى رَحْمَتِكَ﴾[٤]، وما في القرآن حكاية عن النبي محمد صلى الله عليه وآله ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾، فإن الأنبياء مع عصمتهم لا يصدر منهم ذنب أو معصية، بمعنى مخالفة الشريعة واحكامها التي ارسلوا للدعوة اليها، والقائمون على التبليغ لها قولا وفعلا، والمطاعون في كل ما يقولون، ولا معنى لافتراض طاعة مطلقة من لا يؤمن وقوع المعصية منه، تعالى الله عن ذلك. وهكذا يحمل على هذا المعنى اعترافهم على انفسهم بالظلم كما في قول النبي ذي النون عليه السلام: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[٥]، فإنهم كما يعدون بعض الاعمال المباحة الصادرة عنهم ذنبا لأنفسهم يطلبون المغفرة منه، كذلك لهم ان يعدوه ظلما من انفسهم أو عليها لأن كل ذنب ظلم، كما في قول آدم وزوجته عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[٦].

وليس حمل الآيات على هذا المعنى من الاعراض عن الاخذ

---

(١) سورة غافر، الآية ٥٥.
(٢) سورة نوح، الآية ٢٨.
(٣) سورة ابراهيم، الآية ٤١.
(٤) سورة الاعراف، الآية ١٥١.
(٥) سورة الأنبياء، الآية ٨٧.
(٦) سورة الاعراف، الآية ٧٣.

بظاهر الآيات رعاية للآراء المذهبية ومن باب التعصب، بل هذا من الظواهر التي لا يقتصر في تشخيصها على الفهم العامي المتعلق بنفس الجملة المبحوث عنها ما لم تتم متابعة كل القرائن الكلامية والحالية المتصلة والمنفصلة، فللآية المتعرضة لمعنى آية آخرى دخل في فهم الآية، وخاصة في الكلام الالهي الذي يفسر بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض ويصدق بعضه بعضا. ومن يريد الاخذ بالظاهر غافلا عن هذه الخصوصية سيقع في سوء الفهم.

ان الاعراض عن هذه النكتة هو الذي ادى بكثيرمن المفسرين واهل الكلام إلى ابداع التأويل وصرف الكلام إلى ما يخالف ظاهره، فنراهم يقطعون القرآن قطعا ثم يحملون كل قطعة منها على ما يفهمه العامي السوقي من كلام سوقي مثله، فاذا سمعوا قوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ حملوه على انه زعم أو ظن أو ايقن ان الله عاجز عنه مع ان الآية التي وراءها قالت: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ وهذا الظن لا يتفق مع عده من المؤمنين، اذ لا ايمان لمن شك في قدرة الله فضلا عن ان يرجح عجزه.

واذا قرأوا قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ فهموا منه انه خالف الشريعة فغفر له الله، مثلما يذنب الواحد منا امرا أو نهيا الهيا في مسألة فقهية فرعية، ولم يهدهم التدبر حتى بمقدار ان يراجعوا ما سبقها: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ فيتجلى لهم ان هذا الذنب لو كان كسائر الذنوب التي تصدر عنا، لم يكن وجه لتعليق المغفرة على الفتح، ولا لأن يعطف عليها قوله تعالى: ﴿وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿٢﴾ وَيَنصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا ﴿٣﴾﴾[1].

(١) سورة الفتح الآيتان ٢، ٣.

واذا سمعوا الآيات التي وردت في قصص آدم ونوح وابراهيم ولوط ويعقوب ويوسف وداود وسليمان وايوب ومحمد ﷺ بادروا إلى الطعن عليهم في ساحة نزاهتهم من دون التحرز عن اساءة ادب معهم عليهم السلام، فساقهم سوء الحظ ورداءة النظر إلى ان نظروا إلى ربهم نظرة التوراة المحرفة، وانه قوة غيبية يدير الكون كما يدير جبار من جبابرة الانسان مملكته، فجهلوا مقام ربهم ثم سهوا عن مقام النبوة وغفلوا عن مراتبهم العالية الروحية الشريفة ومقاماتهم السامية الحقيقية، فنظروا إلى تلك النفوس الطاهرة المقدسة كنظرتهم إلى النفوس الرديئة الخسيسة، تطمع في هذا وتخون ذاك، مع انهم لا يرضون بأن ينسبوا إلى انفسهم أو من يتقلد امرا من امور دنياهم شيئاً من ذلك، ويسكتون عن فضحهم، فكيف يرضون بأن ينسبوا إلى الله تعالى هذه الفضائح وهو العليم الحكيم الذي ارسل رسله إلى عباده لئلا يكون لهم حجة بعدهم. واي حجة على كافر أو فاسق إذا جاز للرسول ان يكفر أو يفجر أو يدعو إلى شرك ووثنية ثم يتبرأ منه وينسبه إلى الشيطان، والأفظع من ذلك انك إذا اثبت العصمة والمقام الموهوب والمواقف الروحية للأنبياء عدوا ذلك شركا بالله، وغلوا في حق عباد الله واخذوا في تلاوة قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ﴾[(١)]. واعتقدوا ان ترتب المسببات على اسبابها واستيلاد المقدمات بنتائجها كل ذلك جزافاً لا لرابطة حقيقية، وان الله تعالى ختم بمحمد النبوة وانزل عليه القرآن وخص موسى بالتكليم وعيسى بالتأييد بالروح لا لخصوصية في نفوسهم الشريفة بل لأنه اراد ان يخصهم بكذا وكذا، وان ضرب موسى بعصاه الحجر فانفجرت كضرب احدنا بعصاه الحجر غير ان الله يفجر ذاك ولا يفجر هذا، وان قول عيسى للموتى:

---

(١) ولنا وقفة مطولة مع هذه، الآية وما يشبهها من آيات فيما يأتي من بحوث.

قوموا بإذن الله مثل ان ينادي احدنا بين المقابر: قوموا بإذن الله، الا ان الله يحيي اولئك ولا يحيي هؤلاء وهكذا.

ولو انهم تفطنوا قليلا وتدبروا في اطراف الآيات المتعرضة لأمر الذنب والمعصية بالمعنى المتعارف وهي مخالفة الامر والنهي المولويين، تنبهوا إلى ان من المغفرة ما هو فوق المغفرة المعروفة، فالله سبحانه يكرر في كلامه ان له عبادا يسميهم بالمخلصين مصانين عن المعصية، لامطمع فيهم للشيطان، فلا ذنب لهم، بالمعنى المعروف، ولا حاجة إلى مغفرة متعلقة بهذا الذنب. وقد نص في حق عدد من انبيائه كابراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف وموسى عليهم السلام انهم مخلصون كقوله في ابراهيم واسحاق ويعقوب عليهم السلام: ﴿إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ﴾[1]، وفي موسى عليه السلام ﴿إِنَّهُۥ كَانَ مُخْلَصًا﴾[2]، وقد حكى عنهم سؤال المغفرة كقول ابراهيم ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ﴾، وقول موسى ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِأَخِى وَأَدْخِلْنَا فِى رَحْمَتِكَ﴾، ولو كانت المغفرة لا تتعلق الا بالذنب بالمعنى المعروف لم يستقم ذلك، لأنه لا يصدر عنهم.

نعم ربما قال القائل: يعدون انفسهم مذنبين تواضعا لله سبحانه ولا ذنب لهم، لكن ينبغي لهذا القائل ان يتنبه إلى انهم اصابوا في نظرهم هذا، ولم يجازفوا في قولهم، فلم يكن طلب المغفرة شكليا بل له معنى صحيح والمسألة في غاية الجدية لهم. على ان في دعاء ابراهيم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ دعاء لكافة المؤمنين وفيهم المخلصون، وكذا دعاء نوح عليه السلام: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِمَن دَخَلَ

---

(١) سورة ص، الآية ٤٦.

(٢) سورة مريم، الآية ٥١.

بَيْتِيَ مُؤْمِنًا﴾ الشامل باطلاقه للمخلصين، ولا معنى لطلب المغفرة على من لا ذنب له يحتاج إلى المغفرة.

ان هذا كله ينبهنا على ان من الذنب ما هو غير الذنب بالمعنى المتعارف، وكذا من المغفرة ما هي غير المغفرة بمعناها المعروف، وقد حكى الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام قوله: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ (٨٢)﴾، ولعل هذا هو السبب الذي إذا ذكرت الرحمة الاخروية أي الجنة في مورد ذكرت المغفرة قبلها، كقوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ﴾، وقوله: ﴿وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا﴾ وقوله حكاية عن آدم وزوجته: ﴿وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا﴾، وقوله عن نوح: ﴿وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي﴾.

تحصل من البيان المتقدم ان الذنب ذو مراتب مختلفة مترتبة طوليا، ولكل مرتبة منه مرتبة من المغفرة.

هل المؤاخذة تستلزم ذنبا؟

ثم قال: الناظر في طريقة العقلاء في المجتمعات، يرى انهم يؤسسون المؤاخذة والعقاب على اساس التكليف الاختياري الذي يشترط في صحته جملة شروط اتفقوا على جملة منها مثل العقل واختلفوا في جملة اخرى، ويهمنا هنا شرطية العقل الذي هو قوة التمييز بين الحسن والقبح، النافع والضار، الخير والشر، بحسب المتوسط من حال الناس في مجتمعهم، ويتفرع عليه الثواب والعقاب في مورد موافقة التكليف أو مخالفته. واما غير العاقل كالصبي والمجنون والسفيه وكل مستضعف، فإنهم لا يؤاخذون بمقدار مخالفتهم، ولا يثابون بمقدار طاعتهم، وان كان ربما ينالون ثوابا تشجيعيا مقابل طاعتهم أو يؤاخذون مؤاخذة تأديبية، هذا بحسب الحياة الاجتماعية الدنيوية، وهو امر شائع حتى في

المجتمع الاسلامي. اما بالنسبة للحياة الآخرة فإنه يقسم الناس إلى قسمين لا ثالث لهما: السعيد والشقي، المثاب والمعاقب، الا انه في القرآن اقتصر على ذكر اجمالي لا تفصيل فيه، ولا طريق عقلي كي يشخص احوال الناس بعد الدنيا، قال تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٠٦﴾﴾[1]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٩٩﴾﴾[2]. وهـذه الآيات تتحدث عن عفو وتوبة عليهم ومغفرة، ولا مغفرة الا في مورد الذنب، كما تتحدث عن عذاب، ولا عذاب الا من بعد تكليف، الا انك عرفت ان الذنب وكذا المغفرة والعقاب والثواب مراتب مختلفة: منها ما يتعلق بمخالفة التكليف المولوي أو العقلي. ومنها ما يتعلق بالهيئات النفسانية الرديئة وأدران القلب التي تحجب الانسان عن ربه، وهؤلاء وان كانوا في معزل عن تعلق التكليف المتوقف على العقل الا انهم غير مصانين عن الواث النفوس واستار القلوب التي يحتاج التنعم بنعيم القرب، والحضور في ساحة القدس إلى ازالتها، وعفوها والستر عليها ومغفرتها.

ومن موارد استعمال المغفرة في غير مورد الذنب قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3]، فقد استعملت المغفرة في مورد رفع الحكم، ورفعه يعني انتفاء التحريم هنا،

---

(١) سورة التوبة، الآية ١٠٦.
(٢) سورة النساء الآيات ٩٧ ـ ٩٩.
(٣) سورة المائدة، الآية ٣.

فلا ذنب حينئذ لانتفاء الموضوع. ومثله قوله تعالى، في مقام بيان حكم من لم يجد ماء ليتوضأ، أو يضره الماء: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ.. إلى ان قال: فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا.. فَٱمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[1]، وقوله في حد المفسدين في الارض: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْۖ فَٱعْلَمُوٓا أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾[2] وقوله في رفع حكم الجهاد عن المعذورين: ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3] إلى غير ذلك من الآيات.

هذا ومن قوله تعالى في المصائب التي تصيب الناس: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَن كَثِيرٍ﴾ ينكشف ان صفة العفو والمغفرة منه تعالى كصفتي الرحمة والهداية تتعلق بالامور التكوينية كما تتعلق بالامور التشريعية، فهو يغفر الذنوب والمعاصي فيمحوها من صحيفة الاعمال ويعفو عن الحكم فيمحوه ويعفو عن البلايا فيمحوها فلا تصيب الانسان[4].

هذا بعض الكلام في موضوع الذنب والمؤاخذة والمغفرة، سنستعين به في مورد الحاجة، وللعلماء كلام مشابه لما قاله العلامة الطباطبائي في الميزان، سنتعرض له في بعض المناسبات الآتية ان شاء الله تعالى.

---

(١) سورة النساء، الآية ٤٣.

(٢) سورة المائدة، الآية ٣٤.

(٣) سورة التوبة، الآية ٩١.

(٤) الميزان، ج٦، ص٣٧١ وما بعدها.

بحث التساؤلات من جهة عامة

التساؤل الأول: كونهم بشرا ضعف ام يتلاءم مع كمال النبوة؟

لقد صرح القرآن الكريم في موارد متعددة من آياته ان الرسل بشر من جملة البشر المخلوقين في هذه الدنيا: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[1]، ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾[2]، بل صرح بضرورة أن يكون المرسل إلى الناس من البشر، وأن حكمة الإرسال لا تتحقق الا بذلك إلى حد انه ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾[3]، في اشارة إلى مطلوبية كون الرسل بشرا. وهنا سؤال: فهل معنى ذلك ان النبي تعرض له كل نقاط الضعف التي تعرض البشر والنواقص التي نلحظها عند بني الانسان عموما أم ان المقصود من ذلك معنى آخر؟. ومن المعلوم ان الخصوصيات التي تعرض البشر عادة هي على قسمين:

قسم يتعلق بالجسد مثل ما يطرأ عليه من ولادة وموت، صحة ومرض، لذة وألم، ونحو ذلك.

---

(١) سورة الكهف، الآية ١١٠، وسورة فصلت، الآية ٦.

(٢) سورة مريم، الآية ١٧.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٩.

وقسم يتعلق بالروح والجانب المعنوي والباطني مثل العلم والجهل، الصواب والخطأ، التذكر والسهو، العدل والظلم، الاستقامة والانحراف، ضبط النفس والانجرار وراء العاطفة، والشعور بالشهوة والغريزة والطمع والجشع والحرص، والشك وعدم الوثوق بالله تعالى وارتكاب المحارم، ونحو ذلك من الصفات المعنوية السلبية والايجابية التي تمس الروح.

ولا شك في ان القسم الأول من الصفات والطوارئ تعرض للنبي والرسول كما تعرض لسائر الناس فهو يولد كما يولدون، ويموت كما يموتون، ويألم كما يألمون، ويفرح كما يفرحون، ويجوع كما يجوعون، ويمرض كما يمرضون، وليس في هذا المجال أي ميزة للرسول والنبي على سائر البشر. ولعل التميز هنا يؤدي إلى ما يناقض الغرض لأنه يوجب وقوع الشبهة لدى الناس في كونهم آلهة يعبدون، ولذا حرص القرآن على ذكر قصص الأنبياء بما يدل على هذا الجانب البشري من شخصيتهم، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾[1]، وقال أيضا: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۞ وَمَا جَعَلْنَٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُوا۟ خَٰلِدِينَ﴾[2].

أما القسم الثاني منها فيوحي كلام بعض العلماء من مذاهب اسلامية مختلفة، بعروضه على الرسول والنبي، لأنهم بشر كما تدل عليه الآيات التي تقدم ذكرها، وشأن البشر ان تعرضهم تلك الخصوصيات، قال

---

(١) سورة الفرقان، الآية ٢٠.

(٢) سورة الأنبياء الآيتان ٧ و٨.

تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[١]، وقال تعالى أيضا: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾[٢]، وقال ايضا: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا﴾[٣]، وقال: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ قَتُورًا﴾[٤]، وقال: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾[٥]، وقال تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[٦]. ولأنهم بشر نفى المشركون رسالة المرسلين مدعين، في مقام المجادلة، انه لا بد ان يكون الرسول فوق البشر أو أن يكون معه ملك ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةً﴾[٧]، و﴿قَالُوا۟ مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحْمَٰنُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾[٨].

قال العلامة الطباطبائي في الميزان: كانوا يرون أن البشر لا ينال النبوة والوحي، ويستدلون على ذلك بأنفسهم حيث لا يجدون من أنفسهم شيئاً من ذاك القبيل، فيسرون الحكم إلى نفوس الانبياء مستندين إلى أن حكم الامثال واحد. وعلى هذا التقرير يكون معنى قوله ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحْمَٰنُ مِن شَيْءٍ﴾ لم ينزل الله وحيا، ولو انزل شيئاً على بشر لنلناه من نفوسنا كما تدعون أنتم ذلك. وقوله ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾ بمنزلة النتيجة لصدر الاية[٩].

---

(١) سورة النساء، الآية ٢٨.
(٢) سورة ابراهيم، الآية ١٤.
(٣) سورة الاسراء، الآية ١١.
(٤) سورة الاسراء، الآية ١٠٠.
(٥) سورة الكهف، الآية ٥٤.
(٦) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.
(٧) سورة المؤمنون، الآية ٢٤.
(٨) سورة يس، الآية ١٥.
(٩) تفسير الميزان، ج١٧، ص٧٣.

ولست أدري ممن نتعجب، أهؤلاء الذين يثبتون عروض النواقص الباطنية والضعف المعنوي للأنبياء والرسل، حتى أجازوا على الأنبياء اشتهاء امرأة الغير كما هي بعض الأقوال في قصة النبيين يوسف وداود عليهما السلام، ام المشركون الذين نزهوا مقام رسل الله عن ذلك ولذا اشترطوا ان لا يكون منهم. وهل المسألة تدور بين هاتين الحالتين لا ثالث لهما أم يمكن ان نفترض رسولا بشرا سالما عن نقاط الضعف المذكورة.

وإذا فتحنا الباب امام عروض النواقص والمساوئ للأنبياء فما هي المرتبة من الضعف التي علينا ان نقف عندها لنرفض ما عداها؟، وما هي الضابطة التي ستعتمد والمعيار في التمييز بين نقطة ضعف نقبلها في النبي ونقطة أخرى نرفضها؟. وهكذا ستصير مسألة العصمة نفسها في مهب الريح لأن العصمة نفسها ليست مما يتيسر للبشر ان ينالها الا ما ندر منهم، مثلما ان النبوة هي لمن ندر منهم، ولصار صدور المعجزة عن الأنبياء امرا مرفوضا لأنه ليس بإمكان أي بشري ان يأتي بالمعجزات، ولا ان تصدر عنه الكرامات. فإن قيل ان الله تعالى هو الذي يعصم النبي وهو الذي يظهر المعجزة على يده، لقلنا هذا تراجع عن أصل الدعوى واقرار بأنه يمكن لبشري ان يتفوق على بني جنسه، ولو بعون الهي، فإذا أمكنه ذلك فلم لا يمكنه ان يكون مصونا عن تلك المساوئ وكيف يصير «كونه بشريا» دليلا قطعيا على اتصافها بها أو ببعضها.

إن من ينطلق من مسلّمة ان البشرية في شخصية الرسل والأنبياء تستوجب نقاط ضعف يكون قد صادر المطلب لعدم الدليل على هذه الملازمة الا ما نراه في حياتنا الشخصية، واننا لا نعهد مثل هذا الكمال

من البشر وهو ما كان يقوله المشركون في حججهم. ولذا كان من المستهجن ان يروى عن ابن عباس مثلا في تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾(١)، إن الأنبياء كانوا بشرا فضعفوا ويئسوا وظنوا أنهم اخلفوا، مع ان المنقول عنه غير ذلك ايضا(٢).

نحن نفهم ان النبوة ليست فوق مستوى البشر، وانه لا منافاة بين النبوة والجانب البشري في شخصية النبي، لكن ليس بالمعنى الذي ذكروه بل بمعنى انه قادر على تجاوز تلك النواقص كلها بحيث يسمو عن البشر رغم انه من بينهم، فالناس معادن ومراتب تختلف كل مرتبة عن الأخرى، فأي مانع ان تكون مرتبة التنزيه عن تلك النواقص من المراتب التي يمكن للإنسان ان يصل اليها. واذا كانت الرسالة نفسها لا يتحملها الانسان العادي وتعبر عن مرتبة عالية من المراتب الروحية والمعنوية التي يمكن ان يصل اليها انسان ما، لما سبق من ان النبوة لا ينالها الا ذو كمالات خاصة، فأي مانع ان تتلازم مرتبة الرسالة مع تلك المرتبة من التنزيه.

وأما الآيات الواردة في اثبات كون الأنبياء بشر فإنها لم تأت في معرض بيان النواقص الباطنية والمعنوية، بل كل المقصود منها بيان كونهم مخلوقين يحيون ويموتون ليستدل بذلك على أنهم ليسوا آلهة أو ملائكة، وأنهم كسائر البشر لا يملكون من أنفسهم شيئاً بمعزل عن العون الالهي، وهو ما يطلبه المؤمنون في صلواتهم اليومية ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٤.

(٢) جامع البيان للطبري، ج١٣، ص١١٤ فما قبلها.

﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾، وهكذا قال الله تعالى في قصة النبي يوسف عليه السلام: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. والآية تدل على ان النفس البشرية بدون عناية ربانية في معرض ان تكون أمارة بالسوء، لكن لو تداركت الإنسان رحمة من ربه ونالته العناية الإلهية فلن تكون النفس أمارة بالسوء، بل طيعة للخير ولما يناسب تلك الرحمة، ومرتبة النفس التي لا تدعو إلى السوء أسمى من مرتبة النفس التي لا تفعل السوء.

أما الآيات التي تحدثت عن الإنسان فهي تتحدث عن طبع عام، وعن حالة الانسان لو اوكل إلى نفسه، ومثل هذه الخطابات تقبل الاستثناءات، وقد استثني منها اناس ليسوا بأنبياء ولا معصومين، وهذا واضح للعيان، مستغن عن البرهان.

ولهذا يجب ان يتجه البحث ليس إلى ان كون الرسول بشرا هل يقتضي منه الاتصاف بأمثال تلك الصفات، بل إلى ان العناية الالهية هل تنال هذه الصفات كما نال الأنبياء والرسل اذ شرفتهم بشرف النبوة والرسالة، فينالون بتلك العناية نوع قدسية وتنزيه ام لا، وان كان هناك من ينفي عن الأنبياء والرسول أي صفة مقدسة ويعتبرهم مجرد بشر شاء الله تعالى ان يجعلهم انبياء وكان يمكن ان يجعل غيرهم بدون ان تكون لديهم أي ميزة ذاتية تميزهم عن غيرهم، فإن هذا قول بينا فساده في البحوث السابقة، على ان العصمة نفسها مرتبة من مراتب التنزيه والتقديس لا يمكن فرض نبوة بدونها.

ولصدر المتألهين كلام في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالُوٓا۟ مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا...﴾، لا بأس بنقله، قال: .. ومدار انكارهم واستكبارهم على هذه الشبهة التي اشير اليها في مواضع من الكتاب كما قال الله تعالى:

﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾﴾[1] فحصر الله مدار اصرارهم وجحودهم على ان البشر لا يصلح للرسالة، لأن أفراده مشتركة في الماهية فمن المحال ان يختص واحد منها بخاصية دون بعض آخر. . إن الله تعالى بحسب عنايته الأزلية بنظام هذا النوع الإنساني وعلمه الأزلي بمصلحة الكائنات يهدي من يشاء من عباده، ويصطفي من الناس من يصلح للرسالة لا لمجرد اتفاق أو جزاف تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل بحسب اختلاف الأفراد في سبق الاستعداد، وتفاوتهم في صفاء القلب ونورية الفؤاد وقلة الحجب وكثرتها عن المبدأ الجواد، فإن الأرواح الانسية مختلفة في الصفاء والكدورة والقوة والضعف، مترتبة في درجات القرب من الله، فأعظم السعادات لأجود الاستعدادات، وأكمل الكمالات لأشرف الأرواح وهي ارواح الأنبياء والأولياء عليهم السلام، واشرف ارواح الأنبياء روح خاتمهم وسيدهم وسيد الكل في الكل صلى الله عليه وآله، وبعده طبقة أولياء اهل بيته الطاهرين المستمرة سلسلتهم إلى زمان ظهور المهدي ولي آخر الزمان صلوات الله عليه وآبائه اجمعين. فأفراد البشر وان كانوا متماثلين بحسب معنى الانسانية النوعية الا ان بعضهم اختص بكرامة إلهية وعناية ربانية لاجل استحقاق خفي وعصمته باطنية لا يعلمهما الا الله. . فإذا كان التخالف بين افراد الانسان بهذه المثابة فكيف يدعي احد ان نفس النبي ﷺ كنفوس عوام الناس، وقال ﷺ «لست كأحدكم أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني». وأما قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ فهو مماثلة بحسب النشأة الحسية والاشتراك في الجسمية أما بحسب الأرواح فالمماثلة ممنوعة. .

---

(١) سورة الاسراء، الآية ٩٤.

التساؤل الثاني: عدم ثقة الله تعالى بالانبياء

وقد استدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا ﴿٢٨﴾﴾[١].

قالوا: فإن كانت هناك ثقة بهم لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة.

وأجاب الرازي بأنه يجوز أن بعثه الملائكة مع الانبياء ليس للخوف من تغيير الانبياء وتبديلهم لكن لمنع الشيطان من إيقاع تخليط في أداء الرسول كما قررناه في قوله تعالى ﴿إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾.

وهذا الجواب مبني على ان يكون المقصود بالرسول هنا الرسل الأنبياء، وتكون الآية حينئذ دليلا على عصمة الانبياء في أداء التبليغ. اما لو كان المراد به الملك النازل بالوحي فالموضوع منتف. وهذا الرأي قد تبناه جملة من المفسرين، ففي التبيان للشيخ الطوسي ان معنى الآية «ان الله إذا نزل الملك بالوحي ارسل معه رصدا يحفظون الملك من ان يأتي احد من الجن ويسمع الوحي»[٢]، لكنه فسر الرسول في قوله تعالى: «من رسول» بالأنبياء، ومقتضاه ارجاع ضمير «يديه» وامثالها في الآية إلى هذا الرسول لا إلى الملك النازل بالوحي، ففي كلامه (قدس سره) تفكيك غير مستحسن ويأباه ظاهر اللفظ. فلو اردنا تفسير المسلوك بين يديه بالملك فلا بد ان يكون هو المقصود بالرسول.

---

(١) سورة الجن الآيات ٢٦ ـ ٢٨.

(٢) تفسير التبيان للشيخ الطوسي، جزء ١٠، ص١٥٨.

ومثل هذه الملاحظة تسجل ايضا على الطبرسي في مجمع البيان حيث انه بعد ان فسر «رسول» بالرسل مستدلا بالآية على اخبارهم بالغيب ليكون ذلك معجزة لهم ويكون من ارتضاه قد ارتضاه للنبوة والرسالة، فسر «يسلك من بين يديه..» بمعنى الحافظ أي يجعل له إلى علم من كان قبله من الانبياء والسلف، وعلم ما يكون بعده طريقا أو يحفظ الذي يطلع عليه الرسول فيجعل بين يديه وخلفه رصدا من الملائكة يحفظون الوحي من ان تسترقه الشياطين فتلقيه إلى الكهنة»[١]. ومع انه (قده) قد ارجع ضمائر «يديه وخلفه» إلى الرسول النبي الا ان الحفظ عنده كان في مرحلة نزول الوحي، وهذا يقتضي ان يكون الحفظ ليعلم الله ان قد وصل الوحي إلى المرسلين، وهذا مخالف لظاهر التعليل الوارد في الآية ﴿لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُواْ رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ﴾ الظاهر في ان الحفظ في مرحلة أداء الرسالة، وهذا لا يتم الا إذا قلنا بما قاله الرازي، أو بأن نجعل الحفظ متعلقا بالملك النازل بالوحي كما قال الشيخ لا بالنبي وحينئذ ترد الملاحظة السابقة، اذ انه فسر «رسول» بالأنبياء.

وظاهر العلامة الطباطبائي في بعض مواضع تفسير الميزان، ان المراد بـ«رسول» عام يشمل الملائكة والانبياء وان الآيات المتقدمة «تبين احاطته تعالى بالملائكة والأنبياء لئلا يقع منهم ما لم يرده، ولا يتنزلوا الا بأمره ولا يبلغوا الا ما يشاؤه، فالمراد بما بين ايديهم ما هو حاضر مشهود معهم وبما هو خلفهم ما هو غائب عنهم»[٢].

وقال في موضع آخر في تفسير الآية انها تفيد «ان الله تعالى يظهر رسله على ما يشاء من الغيب المختص به..» وأن ضمير «فإنه» لله

---

(١) مجمع البيان، ج١٠، ص١٥٥.

(٢) الميزان، ج٢، ص٣٣٤.

تعالى، وضميرا «يديه وخلفه» للرسول، والراصد المراقب للامر الحارس له، وان المراد بما بين يدي الرسول ما بينه وبين الناس المرسل اليهم، وبما خلفه ما بينه وبين مصدر الوحي الذي هو الله سبحانه، وأن الآية تصف طريق بلوغ الغيب إلى الرسول وهو الرسالات التي توحى اليه. والمعنى فإن الله يسلك ما بين الرسول ومن ارسل اليهم، وما بين الرسول ومصدر الوحي حارسين من الملائكة، ومن المعلوم ان سلوك الرصد من بين يديه ومن خلفه لحفظ الوحي من كل تخليط وتغيير بالزيادة والنقصان يقع فيه من ناحية الشياطين بلا واسطة أو معها، ومن المحتمل رجوع ضميرا «بين يديه ومن خلفه» إلى غيبه، فيكون الرصد الحرس مسلوكين بين يدي الغيب النازل ومن خلفه إلى ان يبلغ الرسول. الا انه رد هذا الاحتمال بأنه لا يلائم قوله ﴿لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَـٰلَـٰتِ رَبِّهِمْ﴾ بالمعنى الذي تقدم لعدم استلزام بلوغ الغيب للرسول سليما من تعرض الشياطين حصول العلم بابلاغه إلى الناس، والى هذا المعنى يرجع قول بعضهم: ان الضميرين يرجعان إلى جبريل حامل الوحي. ويضعفه مضافا إلى ما مر عدم سبق ذكره»[(١)].

من الواضح الاختلاف في كلام العلامة الطباطبائي في تفسير «من بين يديه ومن خلفه» فالمذكور في الموضع الاول ينافي ما ذكره في الثاني.

وعلى كل حال فالظاهر ان المراد بالرسول في الآية المرسلون، ولا يشمل الملائكة وان صح توصيفهم بأنهم رسل، بقرينة ﴿لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَـٰلَـٰتِ رَبِّهِمْ﴾ اذ هذا يلائم الرسل الأنبياء على ما هو المعهود من

(١) تفسير الميزان، ج٢٠، ص٥٣.

اطلاق كلمة تبليغ، كما ان ظاهر الآية كون ابلاغ الرسالة هو هدف اقصى، وهذا انما يتم بالنسبة لايصال البلاغ للناس. وبناء عليه يكون المقصود بـ«بين يديه ومن خلفه» انه محفوظ من حين نزول الوحي إلى حين الأداء، لتكون الآية دليلا على العصمة. وليس في هذا ما يدعو للتساؤل في كون الرسول غير موثوق به، اذ الطرف المقابل لعدم حراسته ايكاله إلى نفسه والمرء إذا اوكل إلى نفسه هلك حتى في ابسط الامور فكيف في خطيرها، فالآية اذن ليست في مقام التشكيك بل في مقام بيان التسديد واللطف الإلهي الذي يواكب الرسول في حركته وتلقيه للوحي، ليكون هذا أحد الأدلة على عدم صحة ما ذكره الكثير من المفسرين فيما يتعلق بقوله تعالى ﴿إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ أو ما يتعلق بقصة الغرانيق المزعومة، والتي سياتي الكلام فيها مفصلا هنا وفي الباب الثالث ان شاء الله تعالى.

التساؤل الثالث قوله تعالى: إنهم ينسون ويخطئون

استدلوا عليه بقوله تعالى حكاية عن المؤمنين بما فيهم الانبياء: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[1]. ولا بد ان يكون المقصود بالنسيان هنا والخطأ ما يقع عن اهمال أو تقصير، والا فلا مؤاخذة على الخطأ والنسيان من غير تقصير من المكلف حتى يطلب من الله تعالى عدمها، أو أن يكون المراد بالنسيان الترك كما نسب هذا إلى بعض علماء السنة والشيعة.

وقد تقدم منا في المقدمة ان طلب المغفرة أو عدم المؤاخذة لا تستلزم وجود ذنب، على ان طلب عدم المؤاخذة على تقدير النسيان أو

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

الخطأ لا يدل على ان النسيان أو الخطأ قد وقعا بالفعل من الأنبياء خاصة وان هذا اللفظ لفظ يشمل الأمة فهو ليس من الأدعية المختصة بالأنبياء ليقال ان طلبهم ذلك يدل على توقع صدور النسيان أو الخطأ منهم عليهم السلام.

وقال المرتضى في بعض رسائله، ان هذا الدعاء من النبي صلى الله عليه وآله مع انه عليه السلام لا يخطىء، انما هو تعليم لنا، وان الله تعالى عبده بهذا الدعاء لأجل ذلك[١].

ويمكن ان يكون المقصود بهذا الدعاء طلب التسامح مع هذه الأمة في هذه الموارد، ويؤكد هذا المعنى ما رواه الكليني عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن ابي داود المسترق قال: حدثني عمروبن مروان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفعت عن امتي اربع خصال: ما أخطأوا وما نسوا وما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا، وذلك في كتاب الله قول الله تبارك وتعالى ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ﴾، وقول الله ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ﴾»[٢].

كما ان الدعاء مختص بمن يعرضه النسيان والخطأ من ابناء الامة، وليس فيه اقرار بأن الكل يعرض له ذلك بما فيهم الانبياء والرسل.

وقال العلامة الطباطبائي في الميزان، في هذه الآية: «والنبي صلى الله عليه وآله وان كان معصوما من الخطأ والنسيان لكنه انما يعتصم بعصمة الله ويصان

(١) رسائل المرتضى ـ الشريف المرتضى، ج٣، ص٨٦.
(٢) اصول الكافي، ج٢، ص٤٦٢.

به تعالى فصح له ان يسأل ربه ما لا يأمنه من نفسه ويدخل نفسه لذلك في زمرة المؤمنين»[١].

وهذا الكلام من العلامة غير صحيح الا إذا كان معنى «لا تؤاخذنا» لا توقعنا في النسيان أو الخطأ، وهو معنى غير منطبق على الجملة، فالآية صريحة في طلب عدم المؤاخذة على تقدير الوقوع والوقوع ينافي العصمة، لا في طلب عدم الوقوع، فكيف تكون الآية ذات علاقة باعتصام النبي ﷺ.

ويظهر من ابن ميثم البحراني في بعض كتبه الاجابة عن أمثال هذا التساؤل: ان الطلب كان بنحو القضية الشرطية والقضية الشرطية لا يتوقف صدقها على صدق طرفيها، فليس في طلب عدم المؤاخذة على تقدير الخطأ والنسيان ما يستلزم وقوعهما لينافي العصمة[٢].

وهذا الكلام غير دقيق، ليس من جهة ان الشرطية لا يتوقف صدقها على صدق طرفيها، المقدم والتالي، بل من جهة ان هذا النحو من الشرطيات، تعني توقع وقوع الخطأ والنسيان من النبي ولو نادرا، على ما هو معنى «ان» كما قيل، وهذا ينافي العصمة ايضا، وليس المنافي للعصمة خصوص حصول الخطأ.

فالأولى في الجواب هو ما ذكرنا، وهو ان الدعاء انما هو من الأمة، وهو ﷺ يدعو مع المؤمنين لمن يمكن ان يقع منه ذلك، ولا يشمل من لا يقع منه ذلك.

---

(١) الميزان، ج٢، ص٤٤٥.

(٢) شرح مائة كلمة لابن ميثم البحراني، ص٢١٤.

التساؤل الرابع: أنهم ييأسون

واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾، فقد قيل: دلت هذه الآية على ان الرسل قد يقعون في اليأس من النصر، ومن وعد الله تعالى، وقد روى ابن مليكة عن ابن عباس: قال كانوا بشرا فضعفوا ويئسوا وظنوا انهم اخلفوا ثم اخلفوا ثم تلا قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِۗ﴾ وهذا باطل لا يجوز ان ينسب مثله إلى الأنبياء[١]. مع ان المنقول عن ابن عباس قول آخر يأتي.

ونقل في فتح الباري بشرح البخاري في قوله تعالى ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾ عن بعضهم: ولا يبعد ان المراد خطر بقلب الرسل فصرفوه عن انفسهم أو المعنى قربوا من الظن. ونقل عن الترمذي: وجهه ان الرسل كانت تخاف بعد ان وعدهم الله النصر أن يتخلف النصر لا من تهمة بوعد الله بل لتهمة النفوس ان تكون قد أحدثت حدثا[٢].

وهذه الأقوال لا تدفع السؤال كما هو واضح للعيان.

وقد أجاب العياض في الشفا، بأن المعنى في ذلك ما قالته عائشة (رض): «معاذ الله ان تظن ذلك الرسل بربها، وانما معنى ذلك ان الرسل لما استيأسوا ظنوا ان من وعدهم النصر من اتباعهم كذبوهم». قال وعلى هذا اكثر المفسرين. ثم قال: وقيل ان ضمير «ظنوا» عائد على الاتباع والامم لا على الانبياء والرسل وهو قول ابن عباس والنخعي

---

(١) مجمع البيان، ج٥، ص٤٦٦.
(٢) فتح الباري، ج٨، ص٢٧٨.

وابن جبير وجماعة من العلماء ثم قال: ولا تشغل بالك من شاذ التفسير بسواه مما لا يليق بمنصب العلماء فكيف بالأنبياء[١].

وقال الطبرسي في تفسير هذه الآية: والمعنى انا اخرنا العقاب عن الامم السالفة المكذبة لرسلنا كما اخرناه عن امتك يا محمد، حتى إذا بلغوا إلى حالة يأس الرسل عن ايمانهم وتحقق يأسهم باخبار الله تعالى اياهم، وظنوا انهم قد كذِّبوا أي تيقن الرسل ان قومهم قد كذبوهم تكذيبا عاما حتى انه لا يصلح واحد منهم، ناقلا هذا التفسير عن عائشة والحسن وقتادة ابي علي الجبائي. قال: ومن خفف فمعناه ظن الامم ان الرسل كَذَبوهم فيما اخبروهم به من نصر الله تعالى اياهم واهلاك اعدائهم، ناقلا اياه عن ابن عباس وابن مسعود وابن جبير ومجاهد وابن زيد والضحاك وابي مسلم. وقيل يجوز ان يكون الضمير في ظنوا راجعا إلى الرسل ايضا، ويكون معناه وعلم الرسل ان الذين وعدوهم الايمان من قومهم اخلفوهم أو كذبوا فيما اظهروه من الايمان..[٢].

وأنكر الطبري في تفسيره استعمال الظن بمعنى العلم، لأن العرب لا تستعمل هذا اللفظ بهذا المعنى. وروى ان مسلم بن يسار سأل سعيد بن جبير عن تلك الآية (بالتخفيف) فقال له: حتى إذا استيأس الرسل من قومهم ان يصدقوهم، وظن المرسل اليهم ان الرسل قد كذبوا «فقام إلى سعيد فاعتنقه، وقال فرج الله عنك كما فرجت عني»[٣]،

---

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١٠١.
(٢) مجمع البيان، ج٥، ص٤٦٨.
(٣) جامع البيان للطبري، ج١٣، ص١٠٩.

ورواه ايضا الطبرسي عن سعيد بن جبير في مجمع البيان[١]. ويبدو انه مما اشتهر عن سعيد بن جبير. وهو المروي عن الامام الرضا، في رواية الشيخ الصدوق (قده) في عيون الأخبار في جوابه عليه السلام على تساؤلات المأمون حول عصمة الأنبياء، حيث قال له المأمون فأخبرني عن قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ جَآءَهُمۡ نَصۡرُنَا﴾ قال الرضا عليه السلام: يقول الله تعالى: «حتى إذا استيأس الرسل من قومهم فظن قومهم ان الرسل قد كذبوا جاء الرسل نصرنا»[٢].

وهذا المعنى هو ما اختاره العلامة الطباطبائي في الميزان حيث قال: والمعنى: تلك الرسل الذين كانوا رجالا امثالك من اهل القرى، وتلك قراهم البائدة، دعوهم فلم يستجيبوا، وانذروهم بعذاب الله فلم ينتهوا، حتى إذا استيأس الرسل من ايمان اولئك الناس، وظن الناس ان الرسل قد كذبوا أي اخبروا بالعذاب كذبا جاء نصرنا فنجيء بذلك من نشاء وهم المؤمنون، ولا يرد بأسنا أي شدتنا عن القوم المجرمين. اما استيئاس الرسل من ايمان قومهم فكما اخبر في قصة نوح عليه السلام ﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤۡمِنَ مِن قَوۡمِكَ إِلَّا مَن قَدۡ ءَامَنَ﴾[٣]، وقال نوح: عليه السلام ﴿رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا * إِنَّكَ إِن تَذَرۡهُمۡ يُضِلُّواْ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾[٤]. ويوجد نظيره في قصص هود وصالح وشعيب وموسى وعيسى عليهم السلام. واما ظن اممهم انهم قد كذبوا فكما اخبر عنه في قصة نوح من قولهم ﴿بَلۡ نَظُنُّكُمۡ

---

(١) تفسير مجمع البيان الشيخ الطبرسي، ج٥، ص٤٦٧.
(٢) عيون اخبار الرضا (ع)، بسند غير نقي، ج٢، ص١٧٩.
(٣) سورة هود، الآية ٣٦.
(٤) سورة نوح، الآية ٢٧.

كَٰذِبِينَ﴾[١]، وكذا في قصة هود وصالح، وقوله في قصة النبي موسى عليه السلام: ﴿فَقَالَ لَهُۥ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰمُوسَىٰ مَسْحُورًا﴾[٢].

ومن الغريب ما رواه العياشي في تفسيره مرسلا عن ابي بصير عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ﴾، مخففة، قال عليه السلام: ظنت الرسل ان الشياطين تمثل لهم على صورة الملائكة[٣].

ويكفي في ضعف هذا الحديث سنده بالارسال، اضافة إلى ان متن الحديث يخالف القرآن الكريم، ولعله لهذا وذاك قال العلامة في الميزان «ان ما في بعض الروايات ان الرسل ظنوا ان الشيطان تمثل لهم في صورة الملائكة لا يعتمد عليه»[٤].

ومن كل ما تقدم يظهر ان التساؤل المذكور في غير محله، وان في الآية وجوها تلغي محل هذا التساؤل، وان كان افضل الوجوه ان يقال: ان الرسل يأتيهم نصرنا عندما تنتهي دعوتهم وتتم الحجة على المرسلين اليهم ويأس الرسل من ايمان هؤلاء، واصرارهم على تكذيبهم لهم.

التساؤل الخامس: تسلط الشيطان عليهم في أداء الرسالة

استدل على ذلك: بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِيٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ قيل ان الشيطان قد يتدخل

---

(١) سورة هود، الآية ٢٧.
(٢) سورة الاسراء، الآية ١٠١. تفسير الميزان، ج١١، ص٢٧٩.
(٣) تفسير العياشي، ج٢، ص٢٠١.
(٤) تفسير الميزان، ج١١، ص٢٨٢.

في أداء الأنبياء للرسالة فيقع النبي في الخطأ، وان هذا ما دلت عليه الآية الكريمة، وفي هذا ما ينافي العصمة المدعاة حتى بعد النبوة. كما ان ما روي من مناسبة لنزول هذه الآية تؤكد ذلك، فقد القى الشيطان على لسان النبي ﷺ كلمات تلاها على انها من القرآن فيها مدح آلهة المشركين، وهو ما عرف بقصة الغرانيق.

وقد أجاب عن ذلك التساؤل جمع من علماء السنة والشيعة، ولنذكر مقتطفات من كلامهم:

قال القاضي العياض في كتاب الشفا: اعلم أن للناس في معنى هذه الآية أقاويل منها السهل والوعث والسمين والغث، وأولى ما يقال فيها ما عليه الجمهور من المفسرين: إن التمني ههنا التلاوة، وإلقاء الشيطان فيها إشغاله بخواطر وأذكار من أمور الدنيا حتى يدخل عليه الوهم والنسيان فيما تلاه، أو يدخل غير ذلك على أفهام السامعين من التحريف وسوء التأويل، ما يزيله الله وينسخه ويكشف لبسه ويحكم آياته[١].

وفي تنزيه الأنبياء للسيد المرتضى ان معنى الآية يحتمل وجهين: ان يريد بالتمني التلاوة كما قال حسان بن ثابت:

تمنى كتاب الله اول ليلة وآخره لاقى حمام المقادر

او اريد بالتمنى تمني القلب. فإن اراد التلاوة كان المراد: من ارسل قبلك من الرسل كان إذا تلا ما يؤديه إلى قومه حرفوا عليه وزادوا فيما يقوله ونقضوا، كما فعلت اليهود في الكذب على نبيهم، فاضاف ذلك إلى الشيطان لأنه يقع بوسوسته وغروره، ثم بين ان الله تعالى يزيل

---

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١٢١.

ذلك ويدحضه بظهور حجته وينسخه ويحسم مادة الشبهة به، وانما خرجت الآية على هذا الوجه مخرج التسلية له ﷺ لما كذب المشركون عليه، واضافوا إلى تلاوته مدح آلهتهم بما لم يكن فيها. وان كان المراد تمني القلب فالوجه في الآية ان الشيطان متى تمنى النبي عليه السلام بقلبه بعض ما يتمناه من الأمور يوسوس اليه بالباطل ويحدثه بالمعاصي ويغريه بها ويدعوه اليها، وان الله تعالى ينسخ ذلك ويبطله بما يرشده اليه من مخالفة الشيطان وعصيانه وترك اسماع غروره[١].

وما قاله المرتضى في الوجه الأول سليم لا غبار عليه، الا ان ما افاده على تقدير ان يكون المراد بالتمنى تمني القلب فهو مخالف لتتمة الآية ﴿لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِي ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾، اذ على ما ذكره، وهو ما ذكره آخرون ايضا، بقي الأمر سرا بين النبي وبين الله تعالى، وان الوسوسة لم تجد طريقا لها إلى قلب النبي ﷺ، فكيف كان ذلك فتنة للذين في قلوبهم مرض. وان اطلعوا على تلك الوسوسة فإن تأثر بها النبي فهذه فتنة للنبي نفسه وليس للذين في قلوبهم مرض، وان لم يتأثر فإن اطلعوا على جهة الوسوسة فتأثروا فيكون السبب في ذلك اطلاع النبي لهم على تلك الشبهة، وعلى كل تقدير يكون الكلام منافيا لظاهر الآيات.

وقال العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان: انه على تقدير كون المراد بالتمنى تمني القلب يكون معنى الآية: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى وقدّر بعض ما يتمناه من توافق الاسباب على تقدم دينه، وإقبال الناس عليه وإيمانهم به، ألقى الشيطان في

(١) تنزيه الأنبياء عليهم السلام الشريف المرتضى، ص١٥١ ـ ١٥٣.

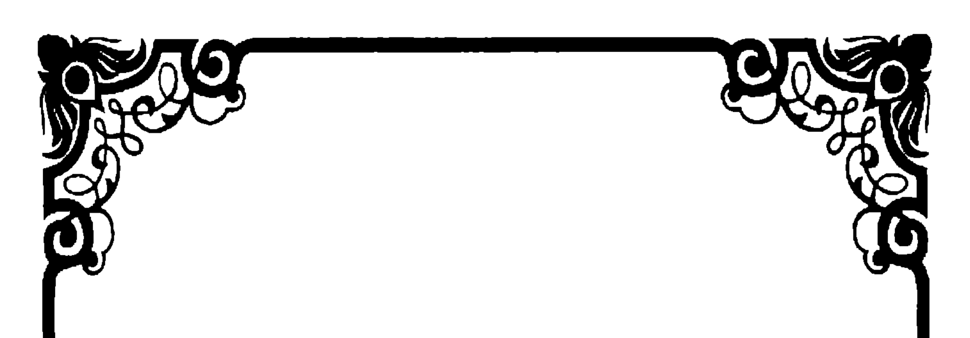
أمنيته، وداخل فيها بوسوسة الناس وتهييج الظالمين وإغراء المفسدين، فأفسد الامر على ذلك الرسول أو النبي، وأبطل سعيه فينسخ الله ويزيل ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته بإنجاح سعي الرسول أو النبي وإظهار الحق، والله عليم حكيم. وعلى تقدير كون المراد بالتمني التلاوة يكون المعنى: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تلا وقرأ آيات الله ألقى الشيطان شبها مضلة على الناس بالوسوسة ليجادلوه بها، ويفسدوا على المؤمنين إيمانهم فيبطل الله ما يلقيه الشيطان من الشبه، ويذهب به بتوفيق النبي لرده أو بإنزال ما يرده»(١).

فالمراد من الالقاء في الامنية ايجاد العوائق امام تحقيقها، سواء أكان المراد بها التلاوة بحيث يعيق بوسوسته على الناس تقبل ما يتلى أو كان المراد تمني القلب بحيث يعيق بوسوسته للناس تحقيق تلك الامنية، الا ان الغلبة في الأخير للنبي ﷺ بتأييد من الله تعالى. فالالقاء بغرض تخريب مسعى الرسل والأنبياء، ومحله منفصل عن شخصية الأنبياء أو التأثير فيهم وايقاعهم في الخطأ أو السهو.

وللكلام تتمة في الباب المختص ببيان الآيات المتعلقة بعصمة الرسول ﷺ، وانما اقتصرنا هنا على ملاحظة الجانب العام في الآية.

---

(١) تفسير الميزان ـ السيد الطباطبائي، ج١٤، ص٣٩١.



الباب الثاني

تساؤلات
حول عصمة الأنبياء(ع)

الفصل الأول:

تساؤلات حول النبي آدم(ع)

قال تعالى:

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (٣٥) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (٣٦) فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (٣٧) قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٣٨)﴾[(١)].

﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (١٩) فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (٢٠) وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ (٢١) فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ (٢٢) قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٢٣) قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (٢٤) قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ (٢٥)﴾[(٢)] ... ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا﴾[(٣)]..

---

(١) سورة البقرة، الآيات ٣٥ ـ ٣٨.

(٢) سورة الأعراف، الآيات ١٩ ـ ٢٥.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٢٧.

﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴿١١٥﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ ﴿١١٦﴾ فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ﴿١١٧﴾ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴿١١٩﴾ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴿١٢٠﴾ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾ قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا ۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾﴾[1].

فهذه ثلاثة موارد من القرآن الكريم استعرضت فيها قصة آدم عليه السلام، ينطلق البعض منها ليسجل علينا وعلى القائلين بعصمة الأنبياء عليهم السلام، أنه إذا كان النبي آدم عليه السلام معصوما عن الخطأ والمعصية والسهو فكيف تفسرون اسناد العصيان والنسيان والغواية والتوبة والظلم واتباع الوسواس الشيطاني إلى آدم عليه السلام، وهل هذا الا تصريح بخلاف ما قلتموه، وتنصيص على أنه عليه السلام لم يكن معصوما بالمعنى الذي ذكرتموه.

والاجابة عن هذه التساؤلات تفرض علينا الحديث حول مسائل:

الأولى: مسألة العصيان والغواية ونحوهما.

الثالثة: مسألة النسيان.

فهنا بحثان:

---

(١) سورة طه ١١٥ ـ ١٢٤.

البحث الاول

مسألة العصيان والغواية ونحوهما

ويمكن ان يدعى استنتاجها من قوله تعالى في سورتي البقرة والاعراف: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، وقوله تعالى في سورة البقرة ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾، وقوله في سورة البقرة ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾، وقوله تعالى في سورة الأعراف ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ ... وَقَاسَمَهُمَآ ...﴾ و﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾ و﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ وقوله تعالى في سورة طه: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾، ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾، ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾، «ثم اجتباه فتاب عليه».

وهنا يقال إن صريح هذه الآيات انه عليه السلام عصى وانه غوى والغواية الضلالة، وأنه قد نهي فخالف النهي، وأنه باعتراف آدم عليه السلام نفسه قد ظلم نفسه فطلب المغفرة والا كان من الخاسرين، وهذه تعبيرات تناسب الذنب، وكذا توبته وقبولها.

ولا يتوقف تأكيد هذه الشبهة على اثبات ان المعصية التي ارتكبها آدم عليه السلام كبيرة اذ يكفي اثبات وجود المعصية كبيرة كانت أو صغيرة، للاعتراض على ما هو المعروف لدى الامامية من ان النبي، كل

نبي ﷺ، معصوم عن كل الذنوب مهما كان حجمها. وان كان اثبات كون المعصية كبرى هو ما يعني جماعة اخرى من المسلمين ذهبوا إلى ان العصمة ليست عن الصغائر. وقد بينا في الباب الأول ان الصغيرة كالكبيرة تنافي العصمة.

وفي توجيهه للتساؤل حاول الرازي بيان كون المدعى فيه ان العصمة المرتكبة كبيرة، مبينا ذلك بأن الآيات اثبتت العصيان، والعاصي يعاقب لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا﴾، وليس هذا الا صاحب الكبيرة. هذا من جهة، ومن جهة اخرى فإن العصيان اسم ذم، ولا ذم على مرتكب الصغيرة، فيتعين كونه للكبيرة[١].

والخطأ في هذا البيان واضح لأن المعصية ليست، في مورد الآية، من حيث مخالفة النهي المولوي، مع غض النظر عن تقييمنا لهذه المخالفة من كونها معصية صغيرة أو كبيرة، فإذا قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا﴾، وتمسكنا باطلاق «يعص الله» وجب الحكم بذلك لصاحب الكبيرة والصغيرة معا. فإذا دل دليل مستقل على ان صاحب الصغيرة لا يعاقب بالنار أو لا يخلد فيها كان هذا بمثابة التخصيص، ولا يكون خروج مرتكب الصغيرة عنها من باب التخصص ليقال ان عنوان «يعص» لا ينطبق عليه، وهذا كقولنا أكرم كل عالم، فإذا دل دليل مستقل على انه لا يجوز اكرام العالم الفاسق فهذا لا يعني ان العالم الفاسق لا ينطبق عليه عنوان عالم بل يعني انه غير مشمول بالحكم بوجوب الاكرام، وشتان ما بين الأمرين.

(١) عصمة الأنبياء للفخر الرازي، ص١٦.

على ان القول بوجود دليل ينفي العقاب عن مرتكب الصغيرة محل بحث، ليس هنا محل تحقيقه، الا إذا تاب مرتكبها، وفي هذه الحال لا فرق بين الصغيرة والكبيرة ايضا، لأن التائب من الكبيرة يغفر له ذنبه، ويعود كما ولدته امه.

اما قوله ان «العصيان» اسم ذم، فمسلّم، لكن القول بأن الذم مختص بمرتكب الكبيرة مصادرة، فإنه ان اراد ان العقل لا يذم الا مرتكبها فهو خطأ بين، وان اراد ان الشرع قد عفا عن الصغائر، ولو بدون توبة لكان هذا اجازة بالاقدام عليها، فيصير الفعل مباحا بدل ان يكون منهيا عنه، وهذا خلف الفرض. فما دام النهي قائماً والمخالفة حاصلة فالذم حاصل عقلا وشرعا. واذا كان المقصود ان الله تعالى يعفو وان استحق فاعله الذم، قلنا باب فضل الله تعالى واسع، وللعفو شروط، الا انه لا يرفع استحقاق الذم، ونحن لا نريد من الذم اكثر من اثبات الاستحقاق، اما فعلية الذم والعقاب فهذا يرتبط برحمة الله تعالى وحكمته وعدله. والخلاصة فمن أين نفى توجيه الذم إلى صاحب الصغيرة، وهل ارتكب مباحا كي لا يصح نعته بذلك الوصف.

ثم كيف نقسم المعصية إلى كبيرة وصغيرة فلو كانت المعصية لا تطلق على الصغيرة لم يصح التقسيم.

على اننا سنبين ان العصيان يطلق حيث لا ذم، فانتظر.

وعلى كل حال فإن بحثنا مبني على عدم الفرق في العصمة بين الصغائر والكبائر، كما هو مذهب أهل البيت عليهم السلام.

معالجة المسالة

علينا ونحن نعالج التساؤلات التي اثيرت في هذه المسألة البدء

بتحليل النهي الوارد فيها، وبحسبه يختلف التفريع في العبارات الأخرى التي وردت في الآيات والتي استوحي منها الشبهة المذكورة.

والاحتمالات في النهي، بحسب الأقوال، اربعة:

الاحتمال الأول: انه نهي مولوي تحريمي كأي نهي تشريعي يفيد التحريم، وهذا ما لن يأبى اختياره كل من جوز الصغيرة على الأنبياء بعد النبوة وقبلها، كما لن يأبى عن اختياره كل من جوز الكبيرة على النبي قبل النبوة، فهؤلاء في سعة من ناحية هذه الشبهة، ولذا قال الرازي في بعض اجوبته: ان هذه المعصية قد وقعت من آدم عليه السلام قبل ان يكون نبيا، والعصمة انما تجب في الانبياء من حين النبوة لا قبلها[١].

وهذا هو الجواب المعروف عند المعتزلة، ولذا توجهوا لاثبات ان آدم عليه السلام لم يكن حين ارتكاب تلك المعصية نبيا. قال ابن ابي الحديد في شرحه للنهج:

اعلم ان بعض اصحابنا تأول هذه الآية، وقال ان ذلك وقع من آدم عليه السلام قبل نبوته، لأنه لو كان نبيا قبل اخراجه من الجنة لكان اما ان يكون مرسلا إلى نفسه وهو باطل أو إلى حواء وقد كان الخطاب يأتيها بغير واسطة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا﴾ أو إلى الملائكة وهذا باطل، لأن الملائكة رسل الله بدليل قوله: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾، والرسول لا يحتاج إلى رسول آخر أو يكون (آدم) رسولا وليس هناك من يرسل اليه وهذا محال، فثبت ان هذه الواقعة وقعت له عليه السلام قبل نبوته وارساله[٢].

(١) عصمة الأنبياء للفخر الرازي، ص١٨.
(٢) شرح النهج، ج٧، ص١٨.

وهذا الاستدلال ضعيف، لأن النبي قد يكون نبيا قبل ان يبعث ويكون في طور الاعداد للبعثة، فهو عليه السلام مبعوث إلى من سيولد له من أولاد وذرية، ولا دليل على ان المبعوث لا يكون نبيا الا من حين وجود مبعوث اليه.

وهنا رد آخر: إنه تقدم في الباب الأول، ان لا دليل على ان كل نبي يجب ان يكون مبعوثا إلى أحد. وهو ضعيف، لأن العصمة انما احتجناها من باب الحاجة إلى ضمانة لدى المبعوث اليهم، فلو لم يبعث إلى أحد، فلا دليل على اشتراط عصمته الا عدم القول بالفرق بين الأنبياء.

ثم انه قد قيل ان ليس المقصود بقوله: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ نبينا آدم عليه السلام بل أريد به أولاد آدم عليه السلام مع حذف المضاف على طريقة قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ والمقصود واسأل اهل القرية، وعلى طريقة قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ والمقصود اشربوا حب العجل. ويظهر من المحقق الطوسي في نقد المحصل ميله إلى هذا الوجه مؤيدا له بقوله تعالى في قصة آدم عليه السلام: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ وبالاتفاق لم يشرك آدم، فيكون المقصود أولاده.

وهذا الوجه ضعيف جدا، والتقدير يحتاج إلى قرينة لا وجود لها. والآيات المستشهد بها قرينتها معها، وهي عدم صحة الكلام بدون التقدير، المعبر عنه بدلالة الاقتضاء. على ان هذا التقدير وان حل مشكلة «عصى»، الا انه لا يحل أصل المشكلة لأن النهي متوجه إلى

آدم عليه السلام والآيات صريحة في أنه قد خالف النهي، فلا بد من تحديد المراد من هذا النهي لنتمكن من تصنيف المخالفة في خانة الموافقة مع العصمة أو المخالفة لها، فالمسألة ليست مجرد التنصيص على «عصى» بل في نفس مخالفة النهي وان لم ينص القرآن على تلك الكلمة، فإن كان النهي مولويا وقد خالف عليه السلام النهي فقد عصى سواء ذكر ذلك في القرآن الكريم ام لم يذكر. الا إذا كان مراد المحقق الطوسي ان كل هذه الخطابات اسندت إلى آدم والمراد منه اولاد آدم، وهذا احتمال غير وارد لأنه لم يكن هناك اولاد لآدم عليه السلام في ظرف النهي والمخالفة.

ولكن الذي يسهل الأمر ان احتمال كون النهي مولويا غير صحيح للأسباب التالية:

١ ـ لأنه إذا دل الدليل العقلي القطعي على انه عليه السلام لا تقع من النبي معصية، وقد بينا هذا الدليل في الباب الأول، فإذا فرضنا وجود ظهورات لفظية قرآنية أو غيرها منافية للدليل العقلي القطعي، وبعد مراجعة الدليل القطعي بقي القطع على حاله، ففي هذه الحال تصرف الألفاظ عن ظواهرها، لأن الدليل العقلي القطعي لا يعارض به ظهورات لفظية قرآنية كانت أو غيرها، لأن دلالتها ظنية كما هو المعروف، والظن لا يصمد بوجه القطع، ولذا وجب تفسير المفردات الواردة في هذه القضية بما يتلاءم مع هذا الدليل العقلي، وعدم الجمود عند الظواهر اللفظية الظنية.

٢ ـ ان النهي المولوي لا يكون الا في مورد التكليف، وقد اتفق المسلمون على انه لم يكن عالم الجنة من عوالم التكليف. وهذه قرينة حالية غير عقلية توجب ظهورا للنهي في غير المولوية، فليس صحيحا ان ظاهر الآية كون النهي مولويا.

٣ ـ ان سياق الآيات يدل على ان النهي ليس مولويا كما سنبين فيما بعد عند ترجيح احد الاحتمالات الآتية، فليس ظاهر الآيات كون النهي مولويا ليقال إن الأصل في النهي الحمل على المولوية، لأن هذا الأصل يرفع اليد عنه عند وجود القرائن الدالة على خلافه، وسنبين ان الآيات القرآنية المباركة قد حوت من القرائن ما يكفي لصرف النهي عن المولوية.

تأييد الاحتمال الأول ببعض الروايات:

هذا وقد يستظهر من بعض الروايات ما يؤيد هذا الاحتمال، وهنا ثلاث روايات:

الرواية الأولى: ما رواه الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام وكتبه الأخرى بسند لم تثبت صحته أن علي بن محمد بن الجهم سأل الامام الرضا عليه السلام فقال له: يا بن رسول الله أتقول بعصمة الأنبياء؟. قال: «بلى. قال فما تعمل بقول الله عز وجل: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾؟..: فقال الرضا عليه السلام: ويحك يا علي، اتق الله ولا تنسب إلى انبياء الله الفواحش، ولا تتأول كتاب الله عز وجل برأيك، فإن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[1]. أما قوله عز وجل في آدم: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ فإن الله عز وجل خلق آدم حجة في أرضه وخليفته في بلاده لم يخلقه للجنة وكانت المعصية من آدم في الجنة لا في الأرض، وعصمته يجب ان تكون في الأرض، لتتم مقادير الله عز وجل فلما أهبط إلى الأرض وجعل حجة وخليفة عصم بقوله عز وجل ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ

(١) سورة آل عمران، الآية ٧.

إِبْرَاهِيمَ وَءَالَ عِمْرَانَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[١]»[٢].

فإن ما نسب إلى الامام عليه السلام في هذه الرواية من التفصيل بين الجنة والأرض وأن العصمة في الأرض، يدل على انه لا عصمة في الجنة وانه لا ينزه في الجنة عما ينزه عنه في الأرض، وهو ظاهر في ان المقصود بالنهي النهي التحريمي المولوي، اذ لو كان المراد غيره، أي نهي لا تكون مخالفته منافية للعصمة فلن يكون هناك فرق يبن الجنة والأرض. وهذا التفصيل وان لم يكن صريحا بالتفصيل بين ما قبل النبوة وما بعدها لكنه ملازم له.

ومن هنا سيرد سؤال على بالنا انه إذا كانت المعصية التي وقعت هي غير متوقعة من النبي في الأرض، فيجب ان لا تكون متوقعة منه في أي مكان ولا في أي زمان لما تقدم من ان النبي المعصوم معصوم من حين ولادته، وعلى الأقل من حين بلوغه سن التمييز ولا ريب ان آدم عليه السلام قد كان مميزا على الأقل وهو يخاطب بذلك النهي والا لم يصح توجيهه اليه ان اريد به النهي المولوي تحريميا كان أو كراهتيا. فإذا فرض كون النهي تحريميا فبالأولى فرض أهلية آدم عليه السلام لهذا التكليف واذا كان أهلا له وجب ان يكون معصوما عن مخالفته بمقتضى ادلة العصمة.

وقد التفت صاحب البحار إلى هذا السؤال المتجه على ظاهر الرواية، فوجّه النهي فيها إلى كونه نهيا عن مكروه وليس تحريميا، فقال تعليقا على النص: ظاهره يوهم تجويز الخطيئة عليه على بعض الجهات

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٣٣.

(٢) عيون أخبار الرضا (ع)، منشورات الأعلمي، ج١، ص١٥٣، باب ١٤.

اما لأنها كانت في الجنة وانما تجب عصمتهم في الدنيا، أو لأنها كانت قبل البعثة وانما تجب عصمتهم بعد النبوة، وكلاهما خلاف ما اجمعت عليه الامامية من وجوب عصمتهم على جميع الاحوال ودلت عليه الاخبار المستفيضة.. ثم أجاب عنه بامكان أن يكون المراد بالخطيئة في كلامه عليه السلام ارتكاب المكروه ويكونون بعد البعثة معصومين عن مثلها ايضا ويكون ذكر الجنة لبيان كون النهي تنزيهيا ارشاديا اذ لم تكن دار تكليف حتى يتصور فيها النهي التحريمي[١].

أقول: ان لم تكن دار تكليف فلا يتصور فيها النهي عن المكروه ايضا فلا يكون المنفي خصوص النهي التحريمي، لأن كلا النهيين من شؤون دار التكليف.

وقد وجه العلامة الطباطبائي الرواية بما يتناسب مع مذهبه من كون النهي ارشاديا لأن التكليف الديني المولوي لم يكن مجعولا في الجنة بعد وانما موطنه الحياة الأرضية المقدرة لآدم عليه السلام بعد الهبوط إلى الأرض فالمعصية انما كانت معصية لأمر ارشادي غير مولوي[٢].

ويدل على ان الامام عليه السلام لا يريد اثبات المعصية على آدم عليه السلام في تلك الجنة قوله في البداية: «ويحك يا علي..»، فلو كان مراد الامام عليه السلام اثبات المعصية على آدم عليه السلام في الجنة لكان هذا منافيا للاستنكار الذي صدر منه عليه السلام بحق علي بن الجهم لأن ابن الجهم لا يريد ان يدعي ثبوت المعصية في الأرض بل هو يستفسر عن ثبوتها في الجنة والمفروض ان الامام عليه السلام، لو بنينا على الظاهر، قد أكدها ولم ينفها الا بعد نزول آدم إلى الأرض.

---

(١) بحار الانوار، ج١١، ص٧٤.
(٢) تفسير الميزان، ج١، ص١٤٦.

ولذا فالحديث محتاج إلى تأويل على كل حال، فالرواية تدل على ان آدم له حالتان حالة في الجنة وحالة في الأرض وان هناك معصية مسموح بها في الجنة ومعصية ينزه عنها في الأرض، لكن هذه المعصية التي قد تصدر منه في الجنة ليست من سنخ ارتكاب المحرمات فهذا ينزه عنه النبي على كل حال، ولذا استنكر الامام عليه السلام على علي بن الجهم. وعليه لا بد من حمل المعصية فيها على المخالفة للنهي الإرشادي لا مخالفة محرم، ويكون ظاهر الرواية ان هذه المخالفة قد عصم عنها النبي بعد النزول إلى الأرض. وهذا ينسجم مع ظاهر القرآن ايضا كما سيأتي.

وعلى كل حال فالرواية ضعيفة السند، فإن في سندها من لم تثبت وثاقته وهو القاسم بن محمد البرمكي الذي روى هذه الرواية عن ابي الصلت الهروي.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الصدوق ايضا في العيون وكتب أخرى بسنده عن علي بن محمد الجهم قال: حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا علي بن موسى عليه السلام فقال له المأمون: «يابن رسول الله أليس من قولك ان الانبياء معصومون؟ فقال عليه السلام بلى. فقال له: فما معنى قول الله عز وجل: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾. فقال عليه السلام: ان الله تبارك وتعالى قال لآدم: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾، وأشار لهما إلى شجرة الحنطة، ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، ولم يقل لهما: لا تأكلا من هذه الشجرة ولا مما كان من جنسها فلم يقربا تلك الشجرة ولم يأكلا منها، وانما أكلا من غيرها لما ان وسوس الشيطان اليهما وقال: ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة وانما نهاكما ان تقربا غيرها، ولم ينهكما عن الأكل منها ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ

تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢١﴾﴾ ولم يكن آدم وحواء شاهدا قبل ذلك من يحلف بالله كاذبا، فدلاهما بغرور فأكلا منها ثقة بيمينه بالله، وكان ذلك من آدم قبل النبوة ولم يكن ذلك بذنب كبير استحق به دخول النار، وانما كان من الصغائر الموهوبة التي تجوز على الأنبياء قبل نزول الوحي عليهم، فلما اجتباه الله تعالى وجعله نبياً كان معصوما لا يذنب صغيرة ولا كبيرة قال الله عز وجل: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾. وقال عز وجل ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾»[1].

وهذه الرواية لا يخلو متنها من اضطراب يؤكد انها غير صادرة عن أهل البيت عليهم السلام، فمن جهة ذكرت ان النهي لم يكن عن الأكل وهذا مناف لما ورد في الرواية نفسها من وجود نهي عنه وقول ابليس لهما: ولم ينهكما عن الأكل منها الا ان تكونا ملكين. كما انها مخالفة للقرآن الكريم الذي أكد النهي عن الأكل بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾ فلو كان النهي عن الاقتراب لا عن الأكل والفرض انهما ما اقتربا من الشجرة المنهي عنها وما أكلا منها لم يصح العتاب «ألم انهكما..». ولو صح ما في الرواية لم يكن هناك نهي قد خولف، فلماذا يفصل بين ما قبل النبوة وما بعدها. ومن الواضح هنا ان علي بن محمد بن الجهم أو غيره ممن في سند الرواية اراد تحوير القضية والجلسة مع المأمون.

ولو لم يكن في السند الا علي بن محمد بن الجهم لكفى في الاعراض عن الرواية، فقد وصفه الشيخ الصدوق بالناصبي المبغض

(١) عيون أخبار الرضا (ع)، ج١ المجلس الخامس عشر.

والمعادي لأهل البيت عليهم السلام في ذيل الرواية التي نتحدث عنها. وعن مروج الذهب: «أنه بلغ من نصب علي بن الجهم انه كان يلعن أباه، فسئل عن ذلك فقال بتسميتي عليا»[(١)]. ومثل هذا الشخص كيف يمكن لنا ان نقبل منه ما يدعي روايته عن الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام.

الرواية الثالثة: ما روي عن الامام الباقر جاء فيه اعتبار ما أتى به آدم عليه السلام ذنبا، قال عليه السلام: «لولا أن آدم أذنب ما أذنب مؤمن أبدا، ولولا أن الله عز وجل تاب على آدم ما تاب على مذنب أبدا»[(٢)].

وهذه الرواية من حيث السند ضعيفة ايضا، مع ان نسبة الذنب والتوبة إلى آدم عليه السلام لا تتنافى مع العصمة، وقد نسب الذنب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله في القرآن الكريم ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾، كما صدرت التوبة من كل الأنبياء عليهم السلام دون ان يعني هذا ارتكابهم ما ينافي العصمة، فلكل مقام من المقامات المعنوية ذنبه الملائم له وان كان بحسب المقامات الأدنى ليس ذنبا وقد اشتهر «حسنات الأبرار سيئات المقربين» وتقدم البحث مفصلا في هذا لموضوع في الباب الأول. فالرواية لا تصلح شاهدا لهذا الاحتمال.

الاحتمال الثاني: انه نهي مولوي لكن اريد به الكراهة لا التحريم، وهو ظاهر العلامة المجلسي في البحار، وظاهر كثير من العلماء السابقين مثل الطبرسي في مجمع البيان، والشيخ الطوسي في التبيان. وهذا مردود لا لأن النبي لا يأتي بالمكروه فإنه لا مانع منه أحيانا ولو بغرض بيان عدم حرمة الفعل، فإن أدل دليل على الجواز هو فعل النبي له، بل

---

(١) معجم رجال الحديث للسيد الخوئي، ج١١، ص٢٩٧، رقم ٧٩٧٠.
(٢) علل الشرائع، ج١، ص٨٤.

لأن فرض النهي المولوي يستدعي فرض كون عالم الجنة التي كان فيها آدم عليه السلام عالم التكليف والحال انه ليس كذلك قطعا. والمولوية في الخطابات الإلهية لا تتأتى الا في ظرف التكليف. وللبحث تتمة في الاحتمال الثالث.

الاحتمال الثالث: انه نهي مولوي لكن اريد به الأمر الندبي، وهو ما اختاره السيد المرتضى. وهو ضعيف ايضا لأن الوارد في الآيات نهي وليس الأمر، ولأن الحمل على المولوية الندبية بعيد كالحمل على النهي الكراهتي وقد تقدم.

وهنا بحث مشترك بين الاحتمالين السابقين هو انه ان كان المراد بالنهي الكراهة أو الأمر الندبي فلماذا وصف فعل آدم عليه السلام بأنه عصيان، ولماذا وصف عليه السلام بأنه غوى، وبأنه ظالم ولماذا تاب، بينما هذه الأوصاف واضحة المقصود إذا بنينا على الاحتمال الأول. فهنا مسائل بناء على الاحتمالين:

المسألة الأولى: لماذا قيل ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ﴾.

أجاب المرتضى عن ذلك فقال: «المعصية هي مخالفة الأمر، وهو قد يكون بالواجب وبالمندوب معا، فلا يمتنع على هذا أن يكون آدم عليه السلام مندوبا إلى ترك التناول من الشجرة، ويكون بمواقعتها تاركا نفلا وفضلا، وغير فاعل قبيحا. وليس يمتنع أن يسمى تارك النفل عاصيا كما يسمى بذلك تارك الواجب، فإن تسمية من خالف ما أمر به سواء أكان واجبا أو نفلا بأنه عاص ظاهرة، ولهذا يقولون أمرت فلانا بكذا وكذا من الخير فعصاني وخالفني وإن لم يكن ما أمره به واجبا».

وحيث ان لازم هذا الكلام صحة اطلاق لفظ عصاة على الأنبياء

لأنهم قد يخالفون الأمر الندبي والنهي الكراهتي، وهو اطلاق مستهجن جدا، حاول توضيح هذه النقطة فقال متسائلا معترضا على نفسه:

«كيف يجوز أن يكون ترك الندب معصية؟ أوليس هذا يوجب أن توصف الأنبياء عليهم السلام بأنهم عصاة في كل حال وأنهم لا ينفكون من المعصية لأنهم لا يكادون ينفكون من ترك الندب؟.

ثم أجاب بأن: «وصف تارك الندب بأنه عاص توسع وتجوز، والمجاز لا يقاس عليه ولا يعدى به عن موضعه. ولو قيل إنه حقيقة في فاعل القبيح وتارك الأولى والأفضل لم يجز إطلاقه أيضا في الأنبياء عليهم السلام إلا مع التقييد لأن استعماله قد كثر في القبائح، فإطلاقه بغير تقييد موهم. لكنا نقول: إن أردت بوصفهم بأنهم عصاة أنهم فعلوا القبايح فلا يجوز ذلك وإن أردت أنهم تركوا ما لو فعلوه استحقوا الثواب وكان أولى فهم كذلك»[1].

وهو في جوابه (قده) قد ذكر أمورا:

الأول: ان استعمال لفظ المعصية في مورد مخالفة المندوب ليس حقيقة فيه وانما صح لغة من باب المجاز وما هو كذلك يقتصر فيه على مورده فلا يستعمل في غير موضعه.

الثاني: لو بنينا على ان اطلاقه في ذلك المورد على نحو الحقيقة كاطلاقه في مورد مخالفة التحريم والوجوب وارتكاب القبيح فإن اللغة على هذا التقدير وان تسمح باطلاقه الا انه حيث كثر استعماله في ارادة ارتكاب القبيح صار له انصراف إلى خصوص هذه الموارد، ولذا لو

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٢٤.

اطلق على الأنبياء من دون أي تفسير وتوضيح للمقصود لفهم منه انهم يرتكبون القبائح لعلة الانصراف المذكور، ولذا لا بد عند اطلاقه من التقييد بأن يقال عصوا الأمر الندبي مثلا.

الثالث: انه لو قيل لا انصراف ولا شيء يمنع، فإنه يقال حينئذ انه يصح الاطلاق ان اريد مخالفة المندوب ولا يصح ان اريد ارتكاب القبيح.

وقد اعترض عليه العلامة المعتزلي ابن ابي الحديد في شرحه للنهج بعد ان نقل كلامه، بعدة اعتراضات، نذكرها بتلخيص منا وتوضيح:

أولا: اننا لا نسلم كون لفظ العصيان ذا حقيقة لغوية تشمل مخالفة المندوب لأن حقيقة المندوب ما يجوز للمكلف فعله ويجوز تركه وان كان فعله اولى من تركه. والعصيان في اللغة موضوع للامتناع، ولذلك سميت العصا عصا لأنه يمتنع بها، ومنه قولهم قد شق العصا أي خرج عن الربقة المانعة من الاختلاف والتفرق وتارك الندب لا يمنع من امر، لأن الأمر الندبي لا يقتضي شيئاً اقتضاء اللزوم، بل معناه ان فعلت فهو اولى ويجوز الا تفعل، فأي امتناع حدث إذا خولف امر الندب سمي المخالف له عاصيا.

ثانياً: الألفاظ التي يستعملها الشرع المقدس اما ان تكون ذات حقائق شرعية أو لا زالت على حقائقها اللغوية، فإن فرضنا انها كانت ذات حقيقة لغوية ثم تبدل معناها وصار لها معنى هو حقيقة شرعية لها، بحسب المصطلحات الأصولية، وجب حمل اللفظ على هذا المعنى ولم يصح حملها على الحقائق اللغوية، وهذا هو مبنى السيد المرتضى في الذريعة ايضا، ومن هذا القبيل لفظ الصلاة والصوم ونحوهما فإنهما لا يحملان عند الاطلاق على المعنى اللغوي بل يحملان على المعنى

المقصود شرعا، وهو الرأي الصحيح في هذه المسألة الذي لا مندوحة عنه. ومن هذا القبيل ايضا لفظ العصيان فإنه مهما كان معناه اللغوي فإن له معنى شرعيا، وصار اللفظ في المحاورات الشرعية مصطلحا خاصا يراد به مخالفة الأمر الايجابي والنهي التحريمي، واذا كان الأمر كذلك لم يجز حمل الكلام الا عليه ولا يصح العدول عنه وحمله على مخالفة الندب. ولذا لا يصح في العرف الشرعي اطلاق لفظ العصيان على من خالف الأمر المندوب أو النهي عن المكروه.

ثالثاً: ومما يدل على ان العصيان لا يطلق في مورد مخالفة المندوب انه اسم ذم، فلا يجوز اطلاقه على تارك الندب لأنه لا يستحق الذم. ولفظ العصيان من هذه الجهة كلفظ الفسق فإنه وان كان لغة حقيقة في مطلق الخروج الا انه في العرف الشرعي لا يطلق على تارك المندوب فلا يسمى فاسقا[١].

رابعاً: قول المرتضى ان الاطلاق مجازي ولا يقاس، كلام باطل لأن كل مجاز يقاس، فإنه إذا صح وصف شخص خالف المندوب بأنه عاص صح اطلاق هذا الوصف على كل مخالف للمندوب، وليس هذا قياسا في المجاز الممنوع منه لأن الاطراد وان كان من مختصات الحقيقة لكن المجاز ايضا يطرد حيث تكون العلاقة هي نفسها، كما أن القياس على المجاز الذي وقع الخلاف فيه خارج عن هذا الموضع، ومثال المسألة الاصولية المختلف فيها ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ هل يجوز ان يقال طأطىء لهما عنق الذل[٢].

---

(١) شرح النهج، ج٧، ص١٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٥.

خامساً: قول المرتضى: لو سلمنا انه حقيقة في تارك الندب لم يجز اطلاقه في حق الانبياء لأنه يوهم العصيان بل يجب ان يقيد، فيقال له: لكن البارئ سبحانه اطلقه ولم يقيده في قوله: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ﴾ فيلزمك ان يكون تعالى موهما وفاعلا للقبيح لأن ايهام القبيح قبيح. فإن قال الدلالة العقلية على استحالة المعاصي على الانبياء تؤمن من الايهام قيل له وتلك الدلالة بعينها تؤمن من الايهام في قول القائل الأنبياء عصاة فهلا اجزت اطلاق ذلك(١).

وقد ذكر الرازي في كتابه عصمة الأنبياء ما يقرب من هذه الاعتراضات الخمسة(٢).

ولنا على كل ذلك تعقيب: فلئن أخطأ السيد المرتضى في حمل الأمر على الاستحباب، وفي فكرة ان المجاز لا يقاس عليه الا انه لا يرد عليه جل ما أورده ابن ابي الحديد والرازي، توضيحه:

أولا: لا يصح الاحتجاج بما أفيد من ان عصى مأخوذ من معنى الامتناع، لأنه لو اريد به امتناع الفاعل وعدم تجاوبه وعدم انفعاله عن الأمر والنهي فهذا صادق في حالة مخالفة المندوب والمكروه. وان اريد ان الامتناع لا يصدق الا حيث يكون هناك منع، فإن اراد مطلق المنع فهذا صادق في مورد المكروه لأن مورده مورد النهي، وكل نهي يفيد الزجر والمنع الا ان المنع مراتب، فمرتبة منه هي مرتبة المكروه وفيه منع ضعيف وزجر ضعيف يسمح للمكلف بالمخالفة من غير الذم وان استحق العتاب عليه. وان اراد المنع المخصوص وهو المنع الذي لا

---

(١) المصدر السابق.

(٢) عصمة الأنبياء للفخر الرازي، ص١٨.

تجوز مخالفته كما هو صريح كلام ابن ابي الحديد فهذا لا دليل عليه من اللغة. وأما قوله بأن العصا انما سميت بذلك لأنه يمتنع بها فلقائل ان يقول انها سميت عصا لأنها صعبة الانفعال عند ارادة كسرها فهي الممتنعة لا أنه يمتنع بها.

ويؤيد كلام السيد المرتضى ما ذكره أهل اللغة إذ فسروا العصيان بأنه خلاف الطاعة[١] مطلقا، وحيث ان الطاعة هي موافقة المأمور به واجبا كان أو مندوبا وموافقة المنهي عنه سواء كان محرما أو مكروها وجب ان تكون الطاعة هي مخالفة كل ذلك.

وفرق آخرون بين المعصية والذنب: إن قولك معصية ينبىء عن كونها منهيا عنها، والذنب ينبىء من إستحقاق العقاب عند المتكلمين، وهو على القول الآخر فعل ردئ. والشاهد على أن المعصية تنبىء عن كونها منهيا عنها قولهم أمرته فعصاني، والنهي ينبىء عن الكراهة، ولهذا قال أصحابنا: المعصية ما يقع من فاعله على وجه قد نهي عنه أو كره منه[٢].

ويؤيده ان علماء اللغة نقلوا حديثا عن رسول الله ﷺ أنه قال: لولا أن نعصي الله ما عصانا أي لم يمتنع عن إجابتنا إذا دعوناه، فجعل الجواب بمنزلة الخطاب فسماه عصيانا كقوله تعالى ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾[٣][٤].

---

(١) الصحاح للجوهري، ج٦ص ٢٤٢٩.
(٢) الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، ص٥٠٣.
(٣) سورة آل عمران، الآية ٥٤.
(٤) لسان العرب ـ ابن منظور، ج١٥، ص٦٧.

ثانياً: لا يصح التمسك بان العصيان اسم ذم لنفي صحة اطلاق المعصية في مورد مخالفة المندوب والمكروه، والسبب انها انما صارت اسم ذم بعد طول الاستعمال وبعد انصرافها متأخرا عن المعنى اللغوي إلى خصوص المعنى المفيد للذم، والسيد المرتضى لا يمانع بوجود هذا الانصراف ولذا منع من اطلاقها على الأنبياء والمؤمنين. فإن أريد ان المعصية هي من أول الأمر اسم للذم لغة وشرعا كان للسيد المرتضى ان يعتبر هذه مصادرة، وهم لم يبرهنوا عليه بل ارتكزوا على انصراف متأخر ليثبتوا امرا متقدما لم يكن الانصراف موجودا فيه. ولو فرضنا انه كان هناك انصراف من اول الأمر فهذا لا يمنع من صحة استعمال اللفظ بحسب معناه اللغوي، لأن الانصراف لا يوجب عدم صحة استعمال اللفظ بحسب معناه اللغوي الأصلي، وانما يوجب ذكر القرينة عند ارادة المعنى الاصلي، وهذا مثل لفظ الصلاة اذ لها في مفهوم المسلمين معنى لا يمنع من استعمال لفظ الصلاة في المعنى اللغوي كما استعمله القرآن الكريم في ذلك في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾، وكما يستعمله المسلمون عند الصلاة على محمد وآل محمد ﷺ.

ثالثاً: ومما ذكرناه ثانياً يتضح لك بطلان ما ذكره ابن ابي الحديد من انه إذا كان للفظ حقيقة شرعية وجب الحمل عليه.

وجه البطلان ان في ادعاء الحقيقة الشرعية هنا نقاشا، لأن معنى الحقيقة الشرعية ان يكون الشرع قد وضع اللفظ لمعنى مخصوص مختلف عن المعنى اللغوي العام، اما بوضع مباشر من الرسول ﷺ أو بكثرة استعمال في عصر الرسول ﷺ أدت إلى هجران المعنى الأول، عند الاطلاق، وفهم المعنى الشرعي من اللفظ. ولا شك ان الرسول ﷺ لم يضع لفظ المعصية للمعنى المخصوص والا لنقل لنا

فعله، فانحصر سبيل الحقيقة الشرعية هنا بأن تتحقق بعد كثرة استعمال، ولم يثبت ان الآية حين انزلت أعني قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ﴾ كان لفظ المعصية قد صار حقيقة شرعية فيما ذكر.

على انه لا وجه لدعوى الحقيقة الشرعية في مثل لفظ المعصية، ولا نظن ان السيد المرتضى ممن يلتزم بالحقيقة الشرعية في مثل هذه الألفاظ، لأن من التزم بها عندنا فقد خصصها بالألفاظ التي لها مداليل شرعية فقهية لا مطلقا، ولفظ المعصية ليس من الموضوعات الفقهية بل هو موضوع عرفي عام وله عرف خاص هو علم الكلام، فلو كانت هناك حقيقة فهي متشرعية أي حصلت بعد وفاة الرسول ﷺ، وهي تتحقق بعد مضي زمن طويل من نزول القرآن الكريم.

ثم لو سلمنا كون لفظ المعصية ذا حقيقة شرعية فإنه لا يمنع من استعماله باعتبار المعنى اللغوي الأصلي، غايته انه لا بد من قرينة ولو عقلية، وللمرتضى ان يدعي وجودها.

رابعاً: إن مناقشة ابن ابي الحديد والرازي للسيد المرتضى ومن قال بمقالته فيما يتعلق باطلاق لفظ العصاة على الأنبياء، ناشىء عن عدم استيعاب لمراده (قده). فهو لم يمنع من ذلك لغة، ولا حين لا يكون اللفظ موهما لغير المقصود، وعندما نزلت الآية لم يكن اللفظ موهما غير المقصود ليقال له «يلزمك ان يكون تعالى موهما..»، وانما صار الايهام بعد طول استعمال اللفظ لدى المتشرعة في خصوص المخالفات المستلزمة للعقاب فصار مستهجنا. اضافة إلى ان القرينة العقلية توجب فهم التقييد ان اطلق في كلامه تعالى. ولا يصح ما أورده ابن ابي الحديد بان هذا التقييد بعينه يمكن إذا اطلق من غير الله تعالى، لأن شرط التقييد التفات المتكلم إلى ذلك واذا انعقد ظهور عرفي، بعد طول

الاستعمال، وبعد مضي وقت من نزول القرآن، وجب الحمل عليه ولا سبيل لاحراز ان الذي يطلق تلك الكلمة ملتفت إلى تلك القرينة العقلية ولذا كان مطالبا بالقرينة اللفظية، بينما إذا كان المتكلم هو الله تعالى فإنه يمكن اثبات ارادة تلك القرينة من غير عناء.

خامساً: لا يصح ما ذكره الرازي ايرادا على المرتضى من أنك «لما سلمت كونه مجازا فالأصل عدمه وحينئذ يتم استدلال الخصم». وضعف هذا الايراد واضح ولعله لهذا لم يذكره ابن ابي الحديد، لأن مجرد كون الأصل عدم المجاز لا يكفي للحمل على الحقيقة لأن شرطه عدم القرينة على الخلاف، والفرض وجود القرينة العقلية عليه وهي تمنع من الحمل على المعنى الحقيقي.

والغريب ان الرازي يعترف في آخر كلامه بأنه لا يصح حمل لفظ المعصية على معناها، وأنه لا بد من تأويلها وحملها على خلافه لأنه، حسب قوله: «لو كان عليه السلام عاصيا في الحقيقة وكان ظالما في الحقيقة لوجب الحكم عليه بأنه كان مستحقا للنار، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ وبأنه كان ملعونا لقوله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ فلما اجتمعت الأمة على ان ذلك لا يجوز علمنا قطعا أنه لا بد من التأويل وبالله التوفيق»[1].

والتأويل الذي يطرحه ليس الا ما ذكره السيد المرتضى أو يشبهه وهو حمل المخالفة على انها من باب ترك الأولى.

هذا كله في المقصود من المعصية بناء على الاحتمالين الثاني والثالث وسيأتي الكلام في معناها بناء على الاحتمال الرابع.

---

(١) عصمة الأنبياء، ص٢١.

المسألة الثانية: لماذا قيل ﴿فَغَوَىٰ﴾.

ذكر المرتضى في هذه المسألة ان حمل النهي على ارادة ترك الأولى لا ينافي قوله تعالى: «فغوى» لأن معناه أنه خاب، لأنا نعلم أنه لو فعل ما ندب إليه من ترك التناول من الشجرة لاستحق الثواب العظيم فإذا خالف الأمر ولم يصر إلى ما ندب إليه فقد خاب لا محالة من حيث إنه لم يصر إلى الثواب الذي كان يستحق بالامتناع ولا شبهة في أن لفظ غوى يحتمل الخيبة. قال الشاعر:

فمن يلق خيرا يحمد الناس أمره ومن يغو لا يعدم على الغي لائما[١]

وأورد ابن ابي الحديد عليه بقوله: الست القائل في مصنفاتك الكلامية ان المندوبات انما ندب اليها لأنها كالمسهلات والميسرات لفعل الواجبات العقلية، وانها ليست الطافا في واجب عقلي، وان ثوابها يسير جدا بالاضافة إلى ثواب الواجب، فإذا كان آدم عليه السلام ما أخل بشيء من الواجبات، ولا فعل شيئاً من المقبحات فقد استحق من الثواب العظيم ما يستحقر ثواب المندوب بالإضافة إليه، ومثل هذا لا يقال فيه لمن ترك المندوب انه قد خاب. الا ترى ان من اكتسب مائة ألف قنطار من المال وترك بعد ذلك درهما واحدا كان يمكنه اكتسابه فلم يكتسبه لا يقال انه خاب[٢].

وكأنه يريد ان يقول ان الخيبة لا تلحظ بالقياس إلى نفس الفعل بل تلحظ بالقياس إلى مجموع الأفعال والمحصلة النهائية من عمل الإنسان،

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٢٤.

(٢) شرح النهج، ج٧، ص١٦.

فإذا لم يترك واجبا ولم يأت بمحرم لا يصح ان يقال انه خاب، نعم قد فوت بعض الثواب الناتج من ترك المستحبات، وهذا لا يكفي لوصف الشخص التارك بالخيبة.

وهذا الايراد في غير محله، لأن ما ذكره ابن ابي الحديد من استحقاق الثواب العظيم انما يتم إذا دار الأمر بين فعل واجب وفعل مندوب، فإذا فعل الواجب لا يكون في ترك المندوب حينئذ أي خيبة أما إذا لم يكن هناك الا الأمر المندوب، ولا شك ان له ثوابا قد يكون عظيما لأن كونه مندوبا لا يعني ان الثواب غير عظيم، فيكون في ترك المندوب خيبة واضحة لحرمانه من ذلك الثواب. ولا يتوقف الشعور بالخيبة على ملاحظة المجموع لأن المؤمن إذا فاته شيء من الثواب يشعر ببعض الخيبة، ولذا كلما سما ايمان المرء كلما سعى إلى عدم تفويت شيء، لما في ذلك من القرب من الله تعالى.

الا ان المشكلة في بناء تفسير «غوى» بالخيبة على خسران الثواب، وعلى كون الأمر ندبيا، وقد اشرنا سابقا إلى انه لا معنى لفرض ذلك في ظرف صدور النهي، وهو ظرف اللاتكليف.

المسألة الثالثة: لماذا قيل ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّالِمِينَ﴾ و﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾.

وقد تحدث السيد المرتضى عن هذه المسألة قائلا: معناه أنا نقصنا أنفسنا وبخسناها ما كنا نستحقه من الثواب بفعل ما أريد منا من الطاعة وحرمناها الفايدة الجليلة من التعظيم من ذلك الثواب وإن لم يكن مستحقا قبل أن يفعل الطاعة التي يستحق بها فهو في حكم المستحق فيجوز أن يوصف بذلك من فوت نفسه بأنه ظالم لها كما يوصف من فوت نفسه المنافع المستحقة، وهذا معنى قوله تعالى

﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[١]. ويظهر من الرازي موافقة السيد المرتضى في هذا الجواب[٢].

والى هذا التفسير ذهب الشيخ الطوسي في تفسير التبيان قال: «على مذهبنا المرادُ به الباخسين نفوسهم ثوابا كثيرا، والمفوتين نعيما عظيما». قال: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ معناه بخسناها الثواب بترك المندوب إليه. والظلم هو النقص.. وصفة ظالم مفارقة لقولنا: ظلمنا، لان الظالم اسم ذم في اكثر التعارف، وظلم قد يستعمل في غير المستحق للعقاب والذم، كما ان اسم مؤمن اسم مدح لمستحق الثواب، وآمن يؤمن بخلاف ذلك عند القائلين بالوعيد. وقوله ﴿وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا﴾ معناه ان لم تستر علينا، لان الغفر هو الستر على ما بيناه فيما مضى. وقوله ﴿لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ المعنى ان لم تتفضل علينا بنعمك التي تتم بها ما فوتناه نفوسنا من الثواب بضروب تفضلك لنكونن من جملة من خسر، ولم يربح. وذكر ان ما توجه إليه بصورة النهي كان المراد به ضربا من الكراهة دون الحظر، لقيام الدلالة على عصمتهما من سائر القبائح صغائرها وكبائرها[٣].

ولخصه في مجمع البيان قائلا في تفسير قوله تعالى ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ معناه: بخسناها الثواب بترك المندوب إليه، فالظلم هو النقص، وإنما قالا ذلك، لأن من جل في الدين قدمه، كثر على يسير الزلل ندمه. وقيل: معناه ظلمنا أنفسنا بالنزول إلى الأرض، ومفارقة العيش الرغد[٤].

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٢٧.
(٢) عصمة الأنبياء، ص٢٠.
(٣) التبيان، ج٤، ص٣٦٨.
(٤) مجمع البيان، ج٤، ص٢٣٤.

وهذه الأجوبة على اختلاف عباراتها لا تصح تفسيرا لقوله ﴿ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ لأنها مبنية على كون الخطاب مولويا.

المسألة الرابعة: لماذا طلبا المغفرة والتوبة.

ثم يكمل السيد المرتضى جوابه عن الشبهة فيبين ان التوبة لا تعني الذنب، فقال ما خلاصته: ان التوبة تعني في اللغة الرجوع، وهي كما تتحقق في مورد ارتكاب المعصية تتحقق في كل بعد عنه تعالى وان كان بغير معصية. والتوبة قد تحسن أن تقع ممن لا يعهد من نفسه قبيحا على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى والرجوع إليه، ويكون وجه حسنها في هذا الموضع استحقاق الثواب بها، كما يحسن أن تقع ممن يقطع على أنه غير مستحق للعقاب، وأن التوبة لا تؤثر في إسقاط شيء يستحقه من العقاب لعدم ثبوته اساسا، ولهذا جوزوا التوبة من الصغائر وإن لم تكن مؤثرة في إسقاط ذم ولا عقاب لما اعتبروا ان الصغيرة لا توجب ايا من ذلك[١].

وقد أيد الرازي هذا الجواب بأنا نقول: اللهم اجعلنا من التوابين، فلو كان حسن التوبة مسبوقا بفعل الذنب لكان ذلك سؤالا لصيرورتنا مذنبين، ولا يحسن من المرء ان يدعو بمثل ذلك[٢].

وهذا الجواب متين وهو تام على كل تقدير وكل احتمال ما عدا الاحتمال الأول الذي لا مجال للقبول به.

اما ﴿لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ فليست فيه أي مشكلة، لانه يفيد الخسران على تقدير عدم المغفرة وهذا لا يستلزم حصول ذنب بل ان طلب المغفرة نفسه لا يستلزم ذلك كما تقدم بيانه في الباب الأول.

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٢٦.

(٢) عصمة الأنبياء للرازي، ص١٩.

المسألة الخامسة: لماذا عوقب آدم عليه السلام بالهبوط إلى الأرض.

وقد تعرض السيد المرتضى لهذا الأمر فأنكر ان يكون الهبوط إلى الأرض عقوبة لآدم على مخالفته النهي، كما ان ظهور السوأة لم يكن عقوبة، وان كان قد يدعى ظهور الآيات في كون ذلك عقوبة من حيث وقوع الهبوط وظهور السوأة بصورة الجزاء في الجملة الشرطية الذي يترتب عند حصول الشرط. قال الله تعالى ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا﴾، وقال تعالى في موضع آخر ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾.

ويوضح السيد المرتضى وجه عدم كونه عقوبة بأن العقوبة لا تتحقق بسلب اللذات والمنافع بل بالضرب والألم الواقعين على سبيل الاستخفاف والاهانة، ولذا لا يصح اعتبار نزع اللباس عقوبة. هذا أولا.

وثانياً: لو صح افتراض تلك الأمور عقوبة لوجب تفسيرها بحيث لا تكون عقوبة لأن الدليل القطعي دل على أن الأنبياء لا يفعلون ما يستحقون معه العقوبة.

ثم قال: فإن قيل فما وجه ذلك إن لم تكن عقوبة؟ قلنا: لا يمتنع إن يكون الله تعالى علم أن المصلحة تقتضي تبقية آدم عليه السلام في الجنة وتكليفه فيها متى لم يتناول من الشجرة، فمتى تناول منها تغيرت الحال في المصلحة وصار إخراجه عنها وتكليفه في دار غيرها هو المصلحة. وكذلك القول في سلب اللباس حتى يكون نزعه بعد التناول من الشجرة هو المصلحة، كما كانت المصلحة في تبقيته قبل ذلك، وإنما وصف إبليس بأنه مخرج لهما من الجنة من حيث وسوس اليهما، وزين عندهما الفعل الذي يكون عنده الاخراج وإن لم يكن على سبيل الجزاء عليه

لكونه يتعلق به تعلق الشرط في مصلحته، وكذلك وصف بأنه مبدٍ لسوأتهما من حيث أغواهما حتى أقدما على ما سبق في علم الله تعالى بأن اللباس معه ينزع عنهما.. وكيف يجوز أن يعاقب الله تعالى نبيه بالاخراج من الجنة أو غيره من العقاب، والعقاب لا بد من أن يكون مقرونا بالاستخفاف والإهانة، وكيف يكون من تعبدنا الله فيه بنهاية التعظيم والتبجيل مستحقا منا ومنه تعالى الاستخفاف والإهانة. وأي نفس تسكن إلى مستخف بقدره مهان موبخ مبكت؟ وما يجيز مثل ذلك على الأنبياء عليهم السلام إلا من لا يعرف حقوقهم ولا يعلم ما تقضيه منازلهم[١].

وخلاصة ما اراد السيد المرتضى بيانه ان الخروج من الجنة بسبب تبدل الظروف وتغير الأحوال وليس عقوبة، وان كان للمخالفة أثر في ذلك التبدل، ولذا صح جعلها بمثابة الجزاء لأن الجزاء لا يعني الا ترتب هذا على ذاك ولا يعني علية هذا لذاك. وترتب الخروج على المخالفة شيء وكونه عقوبة شيئاً آخر.

الاحتمال الرابع: انه نهي ارشادي وهو ما اختاره جمع من العلماء الأعلام، من جملتهم العلامة الطباطبائي، كما أشار اليه الشيخ الطبرسي في تفسير قوله تعالى: ﴿ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾، قال: وقيل معناه ظلمنا أنفسنا بالنزول إلى الأرض، ومفارقة العيش الرغد[٢].

ثم ان في الكثير من عبارات القائلين بالارشاد خلطا بينه وبين النهي التحريمي المولوي، وقد نشير إلى بعض هذه العبارات لاحقا.

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٢٤ فما بعدها.

(٢) تفسير مجمع البيان، ج٤، ص٢٣٥.

ولتوضيح كيف ان النهي في هذه القضية ارشادي نذكر تقريبين:

التقريب الأول: ما ذكره العلامة الطباطبائي في الميزان[1]، وملخصه:

ان هذا النهي يراد به الارشاد إلى ما فيه خير المكلف وصلاحه في مقام النصح كنهي الطبيب للمريض عن تناول الطعام الفلاني، ولم يكن نهيا مولويا. ويدل على ذلك:

أولا: قوله تعالى ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّالِمِينَ﴾ المفسر في آيات أخرى مثل قوله تعالى في سورة طه بدل هذه الآية: ﴿فَتَشْقَىٰٓ﴾، والشقاء هو التعب، ثم فسر التعب بقوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُاْ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴿١١٩﴾﴾. ومن هنا يظهر ان وبال هذا الظلم انما كان هو الوقوع في تعب حياة هذه الدنيا من جوع وعطش وعراء وعناء، وعلى هذا فالظلم منهما انما هو ظلمهما لانفسهما لا بمعنى المعصية المصطلحة والظلم على الله سبحانه، وهما انما ظلما انفسهما بترك الجنة.

ثانياً: إنه لو كان المقصود بالظلم مخالفة النهي وكان الهبوط إلى الأرض جزاء لهما على المخالفة فمن المعلوم ان جزاء المخالفة للنهي المولوي التكليفي يتبدل بالتوبة إذا قبلت، ولم يتبدل في موردهما فإنهما تابا وقبلت توبتهما ولم يرجعا إلى ما كانا فيه من الجنة ولولا ان التكليف ارشادي ليس له الا التبعة التكوينية دون التشريعية لاستلزم قبول التوبة رجوعهما إلى ما كانا فيه من مقام القرب..

---

(١) ومن شاء التفصيل فليراجع تفسير الميزان، ج١، ص١٢٧ وما بعدها، وج١٤، ص٢٢٢ وما بعدها وج٨، ص٣٤.

وكلام العلامة هنا يشير إلى نفي كون الخروج عقوبة على المخالفة.

ويبقى على العلامة ان يفسر لنا المسائل التي طولب بها اصحاب الاحتمالين السابقين:

المسألة الأولى: اطلاق المعصية على فعله عليه السلام.

قال: العصيان لغة عدم الانفعال أو الانفعال بصعوبة كما يقال كسرته فانكسر وكسرته فعصى. والعصيان وهو عدم الانفعال عن الامر أو النهي كما يتحقق في مورد التكاليف المولوية يتحقق في مورد الخطابات الارشادية، واما تعين معنى المعصية عندنا في هذه الأزمنة فهو تعين بنحو الحقيقة الشرعية أو المتشرعية لا يضر بعموم المعنى بحسب اللغة والعرف العام. ومعصية آدم ربه انما هي معصية في امر ارشادي لا مولوي، والانبياء عليهم السلام معصومون عن المعصية والمخالفة في امر يرجع إلى الدين الذي يوحى اليهم من جهة تلقيه فلا يخطئون فيه، ومن جهة حفظه فلا ينسون ولا يحرفون، ومن جهة القائه إلى الناس وتبليغه لهم قولا فلا يقولون الا الحق الذي اوحي اليهم فعلا، فلا يخالف فعلهم قولهم ولا يقترفون معصية صغيرة ولا كبيرة، لان في الفعل تبليغا كالقول. واما المعصية بمعنى مخالفة الأمر الارشادي الذي لا داعي فيه الا احراز المأمور خيرا أو منفعة من خيرات حياته ومنافعها بانتخاب الطريق الاصلح كما يأمر وينهى المشير الناصح نصحا فاطاعته ومعصيته خارجتان من مجرى ادلة العصمة.

المسألة الثانية: لماذا وصف بأنه غوى.

قال: الغواية تعني عدم اقتدار الانسان مثلا على حفظ المقصد وتدبير نفسه في معيشته بحيث يناسب المقصد ويلائمه، وواضح أنه

يختلف باختلاف الموارد من ارشاد ومولوية. والغي خلاف الرشد الذي هو بمعنى اصابة الواقع، وهو غير الضلال الذي هو الخروج من الطريق والهدى يقابلهما، ويكون بمعنى الارشاد إذا قابل الغي كما في الآية التالية، وبمعنى اراءة الطريق أو الايصال إلى المطلوب إذا قابل الضلال، فليس من المرضي تفسير الغي في الآية بالضلال.

المسألة الثالثة: لماذا اعترفا بظلمهما وتابا منه.

قال: إن مخالفة النهي الارشادي لا توجب معصية مولوية وتعديا عن طور العبودية وعلى هذا، فلا بد ان يكون المراد بالظلم الذي اعترفا به ما ينسجم مع هذا النهي، وهو ظلمهما على انفسهما في القائها في التعب والتهلكة، وليس الظلم المذموم في باب الربوبية والعبودية. فلم يكن حين مخالفة النهي واقتراب الشجرة لا دين مشروع ولا تكليف مولوي، فلم يتحقق عند ذلك ذنب عبودي ولا معصية مولوية، ولا ينافي ذلك كون خطاب اسجدوا للملائكة ولإبليس ـ وهو قبل خطاب لا تقرباً ـ خطابا مولويا، لان ذلك العالم هو عالم تكليف بالنسبة لإبليس، وعالم الامتثال بالنسبة للملائكة وليس كذلك بالنسبة لآدم.

أما التوبة مع كون النهي ارشاديا فمتصورة ايضا، لأن معنى التوبة الرجوع والرجوع يختلف بحسب اختلاف موارده، فكما يجوز للعبد المتمرد عن امر سيده وارادته ان يتوب اليه فيرد اليه مقامه الزائل من القرب عنده كذلك يجوز للمريض الذي نهاه الطبيب نهيا ارشاديا عن أكل شيء معين من الفواكه والمأكولات.. يجوز ان يتوب إلى الطبيب ليشير اليه بدواء يعيده إلى سابق حاله وعافيته.. وأما المغفرة والرحمة والخسران فالكلام فيها نظير الكلام في نظائرها في اختلافها بحسب اختلاف مواردها.

المسألة الرابعة: لماذا اهبطا إلى الأرض.

قال: ظاهر الآيات التي تحدثت عن قصة آدم عليه السلام في جميع السور انه عليه السلام لم يخلق للعيش في الجنة لقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وانما اسكنه الله تعالى مع حواء الجنة للاختبار، حتى يهبطا إلى الأرض، وقد مرا بمراحل قبل الهبوط اليها وهي: اعلان التفضيل على الملائكة والأمر بالسجود له، ثم السكن في الجنة، ثم النهي عن الاقتراب من شجر الجنة أي من ثمرها لأن مخالفة النهي انما سجلت عليه بعد أن أكل من الشجرة، ثم مخالفة النهي تبعها ظهور السوأة وهو آخر المراحل، اذ توضحت لهما الحاجات الدنيوية. وتدل الآيات على انه عليه السلام وحواء دخلا الجنة وما يزالان يعيشان عالمي الروح والملائكة، فكان الخروج من الجنة بمثابة الخروج من هذا العالم إلى الشقاء ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾، ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾. ويدل على انهما انما خلقا للأرض أنهما بعد مخالفة النهي أعلنا التوبة، ومع ذلك لم يرجعا إلى الجنة فلو لم يكن ذلك حتميا لرجعا بعد حطيئة الخطيئة عنهما، ولذا فإن الهبوط لم يكن عقوبة على ذنب لأن التوبة ترفع العقوبة إذا قبلت، ومقتضى كونه عقوبة رفعه وهو ما لم يحصل، فدل ذلك على انه لم يكن عقوبة بل كان الهبوط إلى الأرض بمثابة الأثر التكويني الوضعي لا الأثر المولوي التشريعي. انتهى كلام العلامة ملخصا.

ويظهر من العلماء اختلافهم في ان آدم عليه السلام كان لا محالة نازلا إلى الأرض أم لا، ونقل في مجمع البيان رأيين:

أحدهما: للحسن ونسب اليه قوله: «لم يخلق الله آدم إلا للأرض، ولو لم يعص لاخرجه إلى الأرض على غير تلك الحال. وقال الشيخ

الطوسي في تفسير التبيان: وسئل الحسن فقيل له: أليس الله خلق آدم ليكون خليفة في الارض، قال: بلى. وقال: وكان لابد له من ان يهبط الارض، قال: لا والله، ولكن لو هبط مطيعا لله كان خيرا له من ان يهبط عاصيا، ولم يعاتبه الله على الهبوط، وانما عاتبه على المخالفة».

الا ان الذي نقله الطوسي قد يخالف ما نقله الطبرسي لأن ما نقله الشيخ الطوسي هو قول الحسن «لا والله» ردا على سؤال: وكان لا بد له من ان يهبط إلى الأرض. ولكن يرتفع التنافي إذا كان مقصود السائل انه كان لا بد له ان يهبط عاصيا بحيث يصير العصيان ضروريا ايضا فلا يعاتب عليه فيكون نفي الحسن بقوله: لا والله، نفي ضرورة الهبوط عن عصيان، ولذا اجاب الحسن، فيما نقله الشيخ الطوسي بما يؤيد ما نقله الطبرسي: لو هبط مطيعا لله خيرا له من ان يهبط عاصيا.

الثاني: ما اختاره الطبرسي بعد أن نسبه إلى غيره وهو: يجوز أن يكون خلقه للأرض إن عصى، ولغيرها إن لم يعص.

ولا شك ان آدم عليه السلام لم يخلق الا للأرض كما أفاده العلامة واستفاده بشكل جيد من الآيات الكريمة، وما جعله الطبرسي هو الأقوى مخالف لصريح القرآن الكريم ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ قبل ذكر قصة الجنة والشجرة، فلم يكن النزول إلى الأرض عقوبة على مخالفته، كما تقدم بيانه من المرتضى وبشكل أوضح من العلامة الطباطبائي.

مناقشة تقريب العلامة:

ورغم صوابية ما أفاده العلامة في تفسير المعصية لغة وما أفاده في تفسير قوله «فغوى» الا انه مع ذلك يمكن تسجيل بعض الاعتراضات:

أولا: اعتبر العلامة أن آدم عليه السلام خالف امرا ارشاديا وليس في ذلك ما ينافي العصمة، وأن هذا كمخالفة امر الطبيب الذي لا يترتب عليه أي اثر مولوي لعدم صفة المولوية في الطبيب بل اثره تكويني محض أو مصلحة أو مفسدة، بعيدا عن عالم التشريع والتكليف المولوي استحبابيا كان أو الزاميا. ونحن نتفق مع العلامة في ان المعصية يصح اطلاقها في مورد مخالفة الاوامر والنواهي الارشادية، كما نوافق السيد المرتضى على ما ذكره من صحة اطلاقها على مورد مخالفة الأوامر الندبية والنواهي عن المكروهات، وما ذكره العلامة في تفسير المعصية لغة في غاية الجودة والتمام، الا ان تفسيره للنهي الارشادي بأن المراد منه الدلالة على ما فيه مصلحة أو ترك مفسدة، لا يخلو من نقاش، فإن لازم ما ذكره ان في مخالفة النهي تفويتا لتلك المصلحة أو وقوعا في تلك المفسدة، ولا بد على هذا التقدير من ان تكون هذه المفسدة وتلك المصلحة اهم من مفسدة أو مصلحة الطرف المقابل والا لم يصح النهي الارشادي. فإنه لا يصدر من الحكيم نهي عن فعل ارشادا إلى ضرر فيه، فيما لو كان في الترك ضرر اكبر مثلا، أو كان مساويا لضرر الفعل، اذ تكون الدعوة إلى الترك ترجيحا للمرجوح على التقدير الاول، وترجيحا بغير مرجح على التقدير الثاني.

وعند مراجعة كلمات العلامة نجده لا يعترف بأن مصلحة النهي في قضيتنا أهم من مصلحة المخالفة، ونراه يقول: «واعلم ان آدم عليه السلام وان ظلم نفسه في القائها إلى شرف جرف الهلكة ومنشعب طريقي السعادة والشقاوة.. الا انه عليه السلام هيأ لنفسه بنزوله درجة من السعادة ومنزلة من الكمال ما كان ينالها لو لم ينزل، وكذلك ما كان ينالها لو

نزل من غير خطيئة.. فهذه التوبة هي التي استدعت تشريع الطريق الذي يتوقع سلوكه»[١].

ومقتضى هذا الكلام ان ما ناله آدم عليه السلام من الهبوط إلى الأرض كان أفضل مما كان سيناله لو بقي في الجنة، وهذا يعني ان النهي عن الأكل الذي كانت تستتبع مخالفته الهبوط إلى الأرض لم يكن ارشادا إلى ما هو الأصلح بل الأصلح هو المخالفة، الا ان يكون العلامة من القائلين بأنه لو لم يخالف لنال تلك المنزلة من الكمال بدون ان يقع في مفسدة المخالفة، والتي هي الشقاء المسبب عن النزول إلى الأرض، وهذا يتوقف على ان يكون العلامة من غير القائلين بحتمية النزول إلى الأرض، وهو ليس منهم بل كلامه صريح بأن النزول إلى الأرض كان حتميا، وبأن ما ناله لم يكن ليناله لو نزل من غير خطيئة. واذا كان الهبوط حتميا فلا فرق بين ان يكون مترتبا على المخالفة وعدمها اذ ليس للمخالفة اثر غير الشقاء الملازم للهبوط على ما نقلناه سابقا، فالمفسدة وظلم النفس بالشقاء والعناء والتعب الدنيوي أمر لازم لآدم على كل حال سواء تناول من الشجرة ام لا.

ويمكن ان يقال إنه ما نال الأهم في الدنيا الا بعد ان تاب وتم تدارك تلك المخالفة ولولا هذا التدارك لم يكن لينال الأهم، وبذلك كانت مصلحته في عدم الأكل ولم يكن في الأكل الا مفسدة الشقاء والعناء، بينما لو لم يتناول لنال سعادة الجنة. ثم بعد ان تحققت المفسدة تم تداركها بالتوبة وفتح له باب هو أصلح من مخالفة النهي الارشادي، فكلام العلامة على حاله، لولا حتمية النزول إلى الأرض.

---

(١) تفسير الميزان، ج١، ص١٣٤.

لكن مع ذلك يصح ان يقال ان في الهبوط إلى الأرض مصالح أهم تنتظر آدم عليه السلام غايته ان هذا مشروط بالتوبة، على ان التوبة ليست بمعنى الاستغفار عن معصية أو عن مخالفة، حسبما تقدم من رأي العلامة بل هو بمعنى طلب الرجوع، كما ان الظلم لم يرتفع عنهما بالتوبة لأن الشقاء بقي لازما لهما في الحياة الدنيا كما لازم بني آدم كلهم، فليست التوبة بغرض تدارك المخالفة أو مفسدتها لأن المفسدة حسب الفرض اثر تكويني ترتب على الأكل من الشجرة ومثلها لا يقبل التدارك.

وخلاصة هذا الاعتراض ان تفسير الارشاد بما ذكره العلامة لا ينسجم مع كلمات العلامة نفسه، ومع حقيقة ان في الهبوط مصلحة أهم، رغم تلازمه مع بعض المفاسد وان الهبوط لا بد منه سواء أكل ام لم يأكل.

ثانياً: إن هٰهنا سؤالا: هل يكفي لرفع المحذور اعتبار كون النهي ارشاديا، كيفما كان الارشاد، ام ان بعض النهي الارشادي تكون في مخالفته ما ينافي العصمة سواء اعتبرت المخالفة ذنبا ام لم تعتبر. وما ذكره العلامة ربما يكفي لنفي عنوان الذنب عن فعل آدم عليه السلام لكن هل ارتفع المحذور؟. لا شك اننا لو كنا نتحدث عن غير نبي لأمكننا ان نقول انه لا يجب على المكلف اطاعة الخطاب الارشادي، لكن حيث كان الحديث عن النبي فهل يمكن قول ذلك على اطلاقه، وتجويز مخالفته للنهي الارشادي بالمعنى الذي ذكره العلامة. ليس من السهولة الجزم بذلك، فإن الله تعالى إذا أرشد عبدا إلى ما فيه صلاحه فالمتوقع ان يستجيب العبد لهذا الارشاد، والا فإما انه لا يثق بالله تعالى أو أنه لم يعتن بنصح الله تعالى له. وهذا هو الحال لو مثلنا بالطبيب إذا أرشد

مريضا إلى ما فيه صلاحه في شرب الدواء فيعرض عنه، فهو انما يعرض عنه اما لأنه لا يثق بالطبيب أو لأنه لم يعتن بإرشاده ولم يهتم بما فيه صلاح نفسه. وهذا المعنى لا يمكن فرضه في حق الأنبياء فيما لو نبههم الله تعالى على أمر فيه صلاحهم، لأنهم أولا يهتمون بصلاح نفوسهم وشؤونهم وبالتوجيهات الإلهية المتعلقة بهم، ولأنهم ثانياً يثقون بالله تعالى ثقة يندر وجودها عند العباد بما يملكونه من علم به تعالى ويقين بحضوره المطلق فيرونه ولا يرون غيره تعالى، فكيف نترقب من نبي وقوعه في مثل تلك المخالفة، وهذا يؤدي بنا إلى ان نفسر الاقدام على الأكل من الشجرة بأن آدم عليه السلام افترض ان الله تعالى قد اخفى عنهما ما فيه صلاحهما، وهذا ما يجل عنه نبي الله آدم عليه السلام كغيره من الأنبياء بل يجل عنه الأجلاء من المؤمنين من غير ان يكونوا انبياء ولا اوصياء.

ان الحمل على الإرشادية بالمعنى الذي ذكره العلامة لا ينفع في رد الشبهة كما اتضح، وهو على حد حمل النهي على المولوي التحريمي من حيث الآثار والمنافاة للعصمة، اذ ليست العصمة مجرد عدالة تعني فعل الواجبات وترك المحرمات بل هي أسمى من ذلك بكثير كما تقدم تفصيله في الباب الأول.

ثالثاً: ان تفسير العلامة للنهي بأنه ارشادي، يتنافى مع ما سيأتي منه في تفسير قوله تعالى في آدم: ﴿فَنَسِيَ﴾، فقد فسره بنسيان الميثاق الربوبي، وان هذا النسيان هو الذي ادى إلى التناول من الشجرة، وهذا لا ينسجم مع مسعاه هنا، لأن نسيان مقام الرب سبحانه وتعالى من التعدي على حدود الربوبية، وذلك لا يفعله الا الجاهلون بمقام الربوبية.

رابعاً: استدل العلامة على عدم كون النهي مولويا بتفسير الظلم في

بعض الآيات بالشقاء والتعب، وهذا انما يتم إذا كان هذا تفسيرا للظلم بكل وجوهه، فما المانع ان يكون تفسيرا للظلم ببعض وجوهه، فيكون الظلم ظلمين: ظلم مترتب على المخالفة باعتبارها مخالفة، وظلم باعتبار ان لهذه المخالفة اثرا تكوينيا هو الهبوط إلى الأرض. وهذا لا ينافي مولوية النهي غايته ان له أثرين تشريعي وتكويني كأي مخالفة للنواهي والأوامر المولوية، اذ لا قائل بأن آثار التكاليف المولوية هي دائما تشريعية ترتفع بالتوبة بل كل التكاليف المولوية ذات آثار تكوينية اضافة إلى الأثر التشريعي، مثل مخالفة النهي عن الزنى والنهي عن شرب الخمر، ولا شك ان التوبة عن المخالفة انما ترفع الأثر التشريعي ولا ترفع الأثر التكويني حتى في مخالفة التكاليف المولوية. ولذا لا يصح ان يقال انه لو كان النهي مولويا فلماذا لم يعد الله تعالى آدم وحواء إلى الجنة بعد ان اخرجهما منها، اذ ان الخروج كان اثرا تكوينيا لمخالفة حكم مولوي ولا يرتفع بالتوبة هذا الأثر، فليس له ان يستدل على عدم كون النهي مولويا بهذه الأدلة لأنه من التمسك باللازم الأعم لاثبات الأخص وهو غير سليم.

ويمكن ان يدافع عن العلامة هنا فيقال انه وان صح ما ذكر لكن لم تذكر كل النصوص القرآنية أي مصداق آخر للظلم في قصة آدم غير تلك الآثار التكوينية، وهذا يعني ان ظلمهما لأنفسهما لم يكن الا بما توجبه الحياة الأرضية، كما ان كل من قال بأن النهي مولوي تحريمي فقد اعتبر ان الهبوط كان عقوبة، فرد العلامة ذلك بأنه لو كان كذلك لارتفع بالتوبة وقبولها.

خامساً: مقتضى ما ذكره العلامة من النهي الارشادي أن آدم عليه السلام لم يفعل ما يوجب البعد عن الله تعالى، ومعه لا يبقى موضوع لطلب

الرجوع لتفسر التوبة به. ولئن حق للسيد المرتضى تفسيره بهذا التفسير لأنه افترض مخالفة تكليف مولوي ولو بنحو الندب، ومخالفة المندوب والمكروه تحقق نحوا من انحاء البعد يستدعي طلب التوبة، فإنه على تفسير العلامة للنهي لا موضوع للتوبة الا إذا التزم بانه بسبب نسيان الميثاق، وهذا يلحق بالمخالفة للنهي المولوي ان لم يكن اشد منه، وهو الغفلة عن مقام الرب سبحانه.

سادسا: ذكر العلامة ان ما وقع فيه آدم عليه السلام لا ينافي العصمة. وهنا قد يعترض عليه بأنه لو كان كذلك فما معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴿١٢٢﴾﴾، اذ لا نجد له معنى الا انه عصمه من ان يعود لمثل تلك المخالفة كما يدل عليه حصول الاجتباء بعد الهبوط إلى الأرض.

وقد تنبه العلامة إلى ورود هذا الاعتراض ففسر الآية بما خلاصته: إن المقصود بالاجتباء الاصطفاء، وجعله تعالى عبده لنفسه لا يشاركه فيه احد، وجعله من المخلصين بفتح اللام. وعلى هذا المعنى يتفرع قوله ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾، كأنه كان ذا اجزاء متفرقة متشتتة فجمعها من هنا وهناك إلى مكان واحد، ثم تاب عليه ورجع اليه وهداه، وسلك به إلى نفسه. وانما فسرنا قوله «هدى» وهو مطلق بهدايته إلى نفسه بقرينة الاجتباء، ولا ينافي مع ذلك اطلاق الهداية لأن الهداية اليه تعالى اصل كل هداية نعم يجب تقييد الهداية بما يكون في امر الدين من اعتقاد حق وعمل صالح والدليل عليه تفريع الهداية في الآية على الاجتباء.

ثم قال: وعلى هذا فلا يرد على ما قدمنا ان ظاهر وقوع هذه الهداية بعد ذكر تلك الغواية ان يكون نوع تلك الغواية مرفوعا عنه، واذ كانت غواية في امر ارشادي فالآية تدل على اعطاء العصمة له في موارد

الامر المولوية والارشادية جميعا وصونه عن الخطأ في امر الدين والدنيا معا. ووجه عدم الورود ان ظاهر تفرع الهداية على الاجتباء كونه مهديا إلى ما كان الاجتباء له، والاجتباء انما يتعلق بما فيه السعادة الدينية وهو قصر العبودية في الله سبحانه، فالهداية ايضا متعلقة بذلك وهي الهداية التي لا واسطة فيها بينه تعالى وبين العبد المهدي ولا تتخلف اصلا، كما قال: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَن يُضِلُّ﴾، والهداية إلى منافع الحياة ايضا وان كانت راجعة اليه تعالى لكنها مما تخلل الاسباب فيها بينها وبين الله تعالى، والاسباب ربما تخلفت[١].

وهذا الكلام على أهميته يبدو انه مخالف لظاهر الآيات الكريمة، لأن مقتضاها انه عليه السلام لن يعود لمثل تلك المخالفة أبدا خاصة إذا لاحظنا علاقة تلك المخالفة بوسوسة ابليس، واستعمال تعبيرات «عصى» و«غوى» والتوبة، فإذا كانت المخالفة لنهي ارشادي فلن يعود لمثله ابدا، وهذا اثبات لعصمة الأنبياء من هذه المخالفة لأن هذه الهداية مستمرة ما دامت الحياة، ولم يمر في مرحلة ما قبل هذه الحياة، اعني في تلك الجنة الا آدم عليه السلام. ولو لاحظنا مقالة العلامة في النسيان أي نسيان الميثاق فالأمر اوضح لكنه، كما اوضحنا، قول لا يتلاءم مع افتراض كون النهي ارشاديا.

تمهيد إلى التقريب الثاني: ما الذي دعا آدم عليه السلام للأكل من الشجرة.

يوافق هذا التقريب على انه لا بد من حمل النهي على الإرشاد، لكن بعد ان لم يصح تقريب العلامة، كان لا بد من تعديله بما يسلم من الاشكالات، وهو لن يتضح ما لم نبحث في الداعي الذي دفع

---

(١) تفسير الميزان، ج١٤، ص٢٢٢.

آدم عليه السلام للأكل من الشجرة. فقد كان أمرا ملفتا ان نرى آدم عليه السلام يأكل من الشجرة، حسب ما حكاه القرآن الكريم، وهو الذي لو وجدناه من عبد مؤمن ايمانا عاديا لقبحنا عليه ذلك الفعل، حتى وان كان امرا ارشاديا ما دام المرشد إلى ذلك هو الله تعالى، بل هو ذلك لو كان المرشد وليا من اولياء الله تعالى. فلو قال لك النبي لا تفعل هذا الفعل لأنه يؤدي بك إلى مشقة دنيوية ويحذرك من مفاسد موضوعية واقعية، فهل يحسن منك، مع غض النظر عن مسألة الذنب، ان تخالف قول النبي صلى الله عليه وآله بحجة انه امر ارشادي، فإنك لو فعلت لأذقناك من انواع الذم ما لا تحصيه فكيف إذا كان المرشد هو الله تعالى، وكيف إذا كان المخالف هو نبي من الأنبياء.

ومن هنا اختلفت توجيهاتهم لذلك وذكروا له وجوها:

أحدها: ما يظهر من العلامة الطباطبائي، ان الداعي لذلك نسيان الميثاق[1]، وكأنّ آدم عليه السلام أوكل نفسه إلى نفسه في تلك اللحظة.

ويناسب هذا الوجه ما رواه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه جميعا، عن ابن محبوب، عن أبي جعفر الأحول، عن سلام بن المستنير عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴿١١٥﴾﴾. فقال عليه السلام: إن الله عز وجل لما قال لآدم: ادخل الجنة، قال له: يا آدم لا تقرب هذه الشجرة، وأراه إياها. قال آدم لربه: كيف أقربها وقد نهيتني عنها أنا وزوجتي؟ فقال لهما: لا تقرباها، يعنى لا تأكلا منها. فقال آدم وزوجته: نعم يا ربنا لا نقربها ولا نأكل

(١) تفسير الميزان، ج١، ص١٣٩.

منها، ولم يستثنيا في قولهما: نعم. فوكلهما الله في ذلك إلى أنفسهما وإلى ذكرهما. وقد قال الله عز وجل لنبيه ﷺ في الكتاب ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[1] أن لا أفعله، فتسبق مشية الله في الا افعله فلا أقدر على أن لا أفعله. قال: فلذلك قال الله عز وجل: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾[2] أي استثن مشية الله في فعلك[3].

ومحل الشاهد في الرواية قوله: «فوكلهما الله في ذلك إلى انفسهما» الا ان الرواية ضعيفة بسلام بن المستنير. وسيأتي ان توجيه العلامة غير مقبول، وتقدمت الاشارة إلى ذلك.

ثانيها: ما قيل انها بساطة آدم عليه السلام وسذاجته، وهو كلام لا يليق استعماله بحق الأنبياء، وربما كان المقصود احد الوجوه التالية.

ثالثها: ما قيل من ان ما وقع من آدم كان في مرحلة طفولة بشرية وفي دار حضانة استثنائية عبر عنها القرآن بالجنة، وهي مرحلة لا تسمح للانسان بالاستقلال ومواجهة مشاكل الحياة خاصة وان آدم عليه السلام لم ينشأ في جو عائلي، فكان لا بد في هذه الفترة من تربية الاحساس الخلقي وزرع الشعور بالمسؤولية وتعميقه في نفس الانسان، وذلك عن طريق امتحانه بما يوجه اليه من تكاليف واوامر. وكان اول تكليف وجه اليه ان يمسك عن شجرة معينة ترويضا للانسان على ان يتحكم بنزواته، ولا ينساق مع الحرص المحموم على المزيد من زينة الحياة الدنيا

---

(١) سورة الكهف الآيتان ٢٣، ٢٤.
(٢) سورة الكهف، الآية ٢٤.
(٣) الكافي، ج٧، ص٤٤٨.

ومتعها. وقد استطاعت المعصية التي ارتكبها آدم عليه السلام بتناوله من الشجرة المحرمة ان تحدث هزة روحية في نفسه وتفجر في اعماقه الاحساس بالمسؤولية من خلال مشاعر الندم وطفق يخصف على جسده ويستغفر الله تعالى لذنبه وبهذا تكامل وعيه في الوقت الذي كانت قد نضجت لديه خبرات الحياة المتنوعة وتعلم الأسماء كلها فحان الوقت لخروجه من الجنة إلى الأرض.

وهذا التوجيه، الذي نقلناه مختصرا، لا بأس به في حد نفسه، مع تعديل بسيط في صياغته، الا انه يمكن الاعتراض عليه:

أولا: مقتضاه كون النهي صوريا وليس حقيقيا لا مولويا ولا ارشاديا، اذ لو كان آدم في مرحلة حضانة ومرحلة الطفولة، لم يحسن توجيه أي خطاب جاد نحوه، فلا يحسن عتابه ولومه على ما يفعل، بل كان ما حصل امرا طبيعيا جدا. وهذا خلاف ما نصت عليه الآيات. الا ان يقال، ان العتاب كان لمزيد توجيه وتعليم وتعريف بحال ابليس، فلا تتكرر المخالفة.

ثانياً: ان فيه تناقضات فمن جهة يظهر منه انه نهي صوري، ومن جهة اخرى يظهر منه انه نهي حقيقي مولوي تحريمي وأن المعصية حقيقية، وهو لازم قوله «الشجرة المحرمة»، فإن النهي الإرشادي لا يفسر بالتحريم، ولا يوصف الفعل المرشد إلى تركه بأنه محرم الا إذا كان النهي تحريميا، كما ان كلامه بأن المعصية التي وقعت أحدثت هزة روحية يعني انها معصية حقيقية، الا ان يكون مراده بالهزة الروحية هزة معرفية، لا الشعور بالذنب، ويكون المراد من الشجرة المحرمة الشجرة التي تعلق بها النهي وان لم يكن نهيا مولويا، فيكون مقصوده التحريم الارشادي تسامحا في استعمال لفظ التحريم. لكن لو كان هذا هو المراد

لكان من استعمال الألفاظ في غير المعاني التي تقصد عادة من دون قرينة على ذلك، وهو قبيح.

رابعها: ما قاله الشيخ الطوسي في التبيان من ان آدم عليه السلام قد انطلت عليه حيلة ابليس اذ صدقه بأنه ناصح له.

قال في التبيان: ولم يقصد آدم وحواء عليهما السلام بالتناول من الشجرة القبول من إبليس والطاعة له بل إنما قصدا عند دعائه شهوة نفوسهما، ولو قصدا القبول منه لكان ذلك قبيحا لا محالة.. وفرق بين وسوس إليه ووسوس له مثل قولك ألقى إليه المعنى، ووسوس له معناه أوهمه النصيحة له. قال: وقوله ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ فيه قولان: أحدهما: أن فيه حذفا وتقديره إلا أن تكونا ملكين ولستما ملكين. ومعناه لئلا تكونا ملكين. الثاني: الا كراهة أن تكونا ملكين.

قال: فإن قيل كيف يموه عليهما أن الاكل من الشجرة يوجب الانقلاب من صورة البشرية إلى صورة الملائكة أو يوجب الخلود في الجنة؟. قلنا: عن ذلك جوابان:

احدهما: إنه أوهم أن ذلك في حكم الله في كل من أكل من تلك الشجرة.

الثاني: إنه أراد إلا أن تكونا بمنزلة الملائكة في علو المنزلة.

ثم قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢١﴾﴾: اخبر الله تعالى في هذه الآية ان ابليس حلف لآدم وحواء انه لهما ناصح في دعائهما إلى التناول من الشجرة، ولذلك **تأكدت الشبهة عندهما، وظنا ان أحدا لا يقدم على اليمين بالله إلا صادقا، فكان ذلك داعيا لهما إلى تناول الشجرة. انتهى كلام الطوسي.**

ونقل الطبرسي عن السيد المرتضى رحمه الله احتمال أن يكون المراد بقوله ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ﴾ الخ، انه أوهمهما أن النهي عن تناول الشجرة خاص بالملائكة والخالدين دونهما فيكون كما يقول أحدنا لغيره: ما نهيت عن كذا إلا أن تكون فلانا، وإنما يريد إن المنهي إنما هو فلان دونك، وهذا أوكد في الشبهة واللبس عليهما[١]. انتهى

واعترض العلامة الطباطبائي على ذلك بأن آية سورة طه المنقولة آنفا تدفعه. ومراد العلامة ان سورة طه ذكرت «ملك لا يبلى» وهذا يتنافى مع ارادة صفة الملائكة.

وبالوقوع بفخ ابليس قال بعض المعاصرين حيث قال ان آدم عليه السلام وحواء استسلما للكلمات المغلفة بغلاف من البراءة والنصح من دون ان يشعرا بأن ذلك يمثل تمردا على الله وعصيانا لارادته.

وربما يشير إلى هذا المعنى رواية ارسلها علي بن ابراهيم جاء فيها أن جبرئيل عليه السلام سأل آدم: ألم يخلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته؟ قال: بلى، قال: وأمرك أن لا تأكل من الشجرة فلم عصيته؟ قال: يا جبرئيل إن إبليس حلف لي بالله إنه لي ناصح، وما ظننت أن خلقا يخلقه الله يحلف بالله كاذبا.

الا ان الارسال في الرواية يضعفها. والجواب من آدم في الرواية غير مفهوم، فإن معناه تقديم صدق ابليس على نهي الله تعالى وهو مستغرب وهذا مضعف آخر للرواية.

والغريب ان الشيخ الطوسي ومن تبعه في قوله يعترفون بأن النهي

---

(١) تفسير مجمع البيان، ج٤، ص٢٣٢.

الوارد عن أكل الشجرة كان ارشاديا تنزيهيا، فلو كان كذلك فأين هو القبح لو شعرا بأنهما يخالفان امر الله، واين هو التمرد المفترض ما دام الأمر ارشاديا، اذ مقتضى كلام كل من ذهب إلى ان النهي ارشادي هو ان مخالفته لا تعبر عن تعد على حق الله تعالى ولا تحد لمولويته، فلو كان في المخالفة تمرد لم يشعر به آدم عليه السلام لكان النهي مولويا. ولذا قال الشيخ الطوسي انه لو قصدا القبول من ابليس لكان قبيحا بل نقل عن الحسن انه لكان كفرا. ولا شك في قبح قصد الانقياد إلى ابليس مهما كان المورد خاصة إذا صدر من الأنبياء، ولكن محل كلامنا ليس في هذا بل في قبح الفعل من حيث هو فعل ومخالفة للنهي، وقد علمنا انه لا قبح فيه بناء على كون النهي ارشاديا الذي مقتضاه كون الفعل مباحا في نفسه. واذا أردنا ان نتحدث في الموضوع من حيث كونه استسلاما لأماني ابليس كان قبيحا في حد ذاته سواء أكان الخطاب الوارد في مورده ارشاديا أو مولويا، فيعود الاشكال على من قال بالتمرد إلى حالته الأولى، ولم ينفع معه كون النهي ارشاديا ما دام القبح ليس هنا محله بل محله اتباع ابليس فيما رغب اليه ووسوس به. علما انه ان لم يقصدا ولم يلتفتا فلماذا عاتبهما الله تعالى بعد ذلك بقوله: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ . . .﴾، فإن من يأتي بعمل غير ملتفت إلى كونه تمردا أو لم يقصد القبول من ابليس فلماذا هذا العتاب وما هو محله. وقد بينا فيما سبق ان حمل النهي على الإرشاد بالمعنى الذي تقدم عن العلامة لا يحل المشكلة لأنها اعقد من ذلك بكثير.

ومما ينافي كل ما تقدم كون القصة قد حدثت بعد ان علّم الله تعالى آدم الأسماء كلها، وبعد ان سجدت له الملائكة، وبعد ان تمرد ابليس على هذا الأمر وأبى السجود لآدم، وبعد ان عرف آدم عداوة

ابليس كما عرفها من تنبيه الله تعالى له على ذلك وتحذيره منه. فالمفروض ان آدم عليه السلام قد اكتسب كمالات سامية، وهذا يتنافى مع ما ذكر حتى الآن.

ومع ذلك فإن افتراض أي جواب آخر غير الأجوبة التي قدمت لا يخلو من صعوبة، خاصة مع قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾، وقوله ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ﴾، وقوله: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾، ونحو ذلك من العبارات الدالة على انه كان لإبليس دورا مهما في ذلك الحدث. وربما لجأ البعض إلى انكار كون آدم عليه السلام نبيا من الأنبياء، وعلى هذا ترتفع المشكلة كلية وينتفي موضوع البحث، لكنه انكار في غير محله.

التقريب الثاني:

تدلنا الآيات القرآنية على جملة حقائق لا بد من رعايتها حين تقديم أي بيان يتعلق بما سمي في القرآن معصية، وبيان عدم المنافاة مع العصمة، وبيان السبب الذي دعاه عليه السلام للأكل من الشجرة:

فقد نهي وزوجته حواء عليهما السلام عن الأكل من الشجرة نهيا صريحا بل وأرقى من الصراحة اذ نهيا عن الاقتراب من الشجرة. ونبههما على عداوة ابليس لهما عليهما السلام، وأنه يريد ان يخرجهما من الجنة لكي يشقيا، وقد وعد آدم عليه السلام بأنه ما دام في الجنة فلا جوع ولا عري ولا ظمأ ولا أي تعب ومعاناة، وحذر من انه سيخسر كل هذه النعم لو خرج من الجنة وهذا هو هدف ابليس. وهذا يعني ان آدم عليه السلام كان على علم بالفرق بين الكون في الجنة والخروج منها وعلى علم بمخطط ابليس هذا. ولذا عمل ابليس على أن يزلهما ليخرجهما مما كانا فيه بكل طريقة

ممكنة، لأن الحياة الدنيوية هي الحياة التي يمكن فيها لابليس ان يمارس لعبته مع بني آدم، فوسوس لهما ليبدي لهما ما ووري من سوآتهما وقاسمهما انه ناصح لهما، اذ قال لهما ان هذه الشجرة هي شجرة الخلد وملك دائم لا زوال له، فدلاهما بغرور وتحايل عليهما حتى تناولا من الشجرة. فبدأت المتاعب اذ ظهرت السوأة وهبطا إلى الأرض.

يرجع السبب في كل ذلك حسب ما افادت الآيات إلى انه عليه السلام قد نسي ما عهد الله به اليه ولم يكن له عزم. والملفت في هذه الآيات ان ابليس كان يعلم انه لا يترتب على الأكل من الشجرة الا ذلك الشقاء والتعب، وليس له أي اثر عبادي ولذا كانت الآيات حريصة على ان تذكر الأثر الدنيوي عند ذكر محاولات ابليس، وليس منها أي اثر ديني شرعي أخروي، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا﴾، وقوله ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا﴾، وقوله ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ﴾، فلو كان هناك اثر آخر لبين تفصيله كما بين تفصيل هذه الآثار، والمورد مورد اعطاء العبر لذرية آدم لأن هذا هو المقصود من نقل القصة: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ كَمَآ أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَٰتِهِمَآ﴾. هذا كله دليل على ان لا شيء آخر وراء ذلك الأثر في قصة آدم وهو يعني انه ليس هناك من خطاب مولوي لا تحريمي ولا ندبي.

يظهر من قصة آدم عليه السلام انه نسي عداوة ابليس بعض الشيء بمعنى انه لم يبد عناية كافية أو حذرا وافيا في هذا الشأن دون ان ينسى النهي الذي توجه اليه من رب العالمين، ومع ذلك أقدم على الأكل من الشجرة بكل اختياره من دون أي ضغط أو اكراه، بل بعد تفكير وأناة ويبدو أن آدم وحواء كانا مقتنعين بما أخبر به ابليس من ان وراء الأكل

من الشجرة نعيما عظيما أعظم مما هم فيه في الجنة. ورغم المبالغة في التصوير الذي قدمه ابليس الا انه استطاع ان يزيد من حماستهما، وهما لم يخطئا في هذا التقدير، وقد كان الهبوط إلى الأرض يرتبط بالأكل من الشجرة لا بأي شيء آخر. ولئن كان لهما تردد في الأكل منها فهو في تقدير حجم المعاناة التي سيقعان فيها في سبيل الوصول إلى السعادة الأعظم، فكان ان اقتحما ذلك موطنين النفس على ما سيترتب على الأكل منها من آثار، لكن يبدو انه قد تكشف لهما أن ما سيواجهانه أصعب مما توقعانه، أو أنهما لمسا ما سيواجهانه بعد أن كان مجرد فكرة، والعلم غير العيان، فلمسوا البعد عن ذلك المقام، وشعروا بمرارة هجران دار الملائكة وهو ما سبب لهما الألم وشعرا بالخيبة. ولئن أمكن تعويض ذلك الا ان الثمن باهظ.

ما سبق يبين ان النهي الوارد ليس المقصود منه بيان افضلية عدم الاكل من الشجرة، بل بيان ما يترتب عليها من آثار وتحذيرهما، لأن حكمة الله تعالى اقتضت ان لا يقعا في كل ذلك من دون وعي منهما وتنبه للمخاطر ولو بصورة علمية، حتى لا يقولا بأن الله تعالى قد ورطهما في ذلك من دون أي اختيار، اذ عرضهما لشجرة لا يعرفان ما يترتب على الأكل منها من مشاق، وحتى يكون لهما الخيار في أن يبقيا في الجنة في نعيم سهل حاضر. كل هذا يدل على ان ما ظهر لهما بصورة النهي لم يكن نهيا حقيقيا، بل هو ارشادي لكن لا بمعنى الارشاد إلى ما فيه صلاحهما بل تحذيرهما من مخاطر ما سيواجهانه ان أكلا من الشجرة ولو بنحو الاجمال. والآيات صريحة في ان آدم قد علم من ربه أن الخروج من الجنة يستوجب تعبا، وعلم انه انما خلق للأرض، وعلم ان فيها سعادته الحقيقية التي لا تقارن بها حالة النعيم في

الجنة التي كان فيها. فآدم عليه السلام في الحقيقة كان مخيرا بين حياتين حياة الجنة التي لا شقاء فيها ولا تعب والحياة خارج الجنة مع ما فيها من تعب وشقاء، وان الخروج من الجنة لا يكون الا من خلال الأكل من الشجرة فحذرهما تعالى وفهمهما ان الأكل من الشجرة يؤدي إلى خسارة الحياة في الجنة. وليس في الآيات ما يدل على ان الأكل من الشجرة على خلاف مصلحتهما أو ان في الخروج من الجنة مفسدة لهما وانما هو امر استنتج من النهي، وهو في غير محله كما تقدم، ولذا رفضنا تفسير العلامة الطباطبائي لمعنى الارشادية في النهي المذكور، وان وافقناه على مبدأ كونه ارشاديا لكنه كإرشاد المربي لمن يربيه بأنك لو أردت العلى فعليك تحمل المخاطر ويمكن لهذا التحذير ان يخرج بصورة النهي ليكون أكثر حجة للمربي على المتربي، فلا يقول له لماذا دفعتني إلى ذلك السبيل دفعا، ولو كنت اعلم لما فعلت نظرا للمخاطر التي اضطررت للوقوع فيها.

اذن لا غرض من النهي الا التحذير والتنبيه، وليس هناك دعوة حقيقية لعدم الأكل من الشجرة لا مولويا ولا ارشاديا. فليس في مخالفة النهي أي ضعف ثقة بالله تعالى ولا عدم اعتنائه بما فيه مصلحته بل هو اعتقد ان صلاحه في الأكل من الشجرة وهو حق لأن ما سيناله في الدنيا بجهاد النفس والعمل بالشريعة من كمالات وقرب لله تعالى لم يكن بالامكان ان يناله وهو في الجنة، لأنها مكان لا تطور فيه ولا كمال. وبناء عليه فليس قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ بغرض العتاب واللوم ولا التأنيب بل بغرض تحميله مسؤولية نفسه، وهي لغة اقرب إلى الاشفاق منها إلى اللوم والعتاب، وان كان من لوم وعتاب فهو على عدم التنبه الكافي من عداوة ابليس لهما.

وبعد هذا تصبح المفردات الأخرى الواردة في قصة آدم عليه السلام سهلة العلاج: أما المعصية فلأنه عليه السلام خالف، وقد تقدم الكلام بشكل مفصل عن صحة هذا الاطلاق ورد ما اورد عليه.

اما الغي فالمراد به الخيبة لأنهما شعرا وجدانيا بالخسارة التي خسراها آنيا والتعب الذي سيضطران اليه لتدارك تلك الخسارة أو للوصول إلى ما هو أعظم. فقوله تعالى: «فغوى» ليست الا تعبيرا آخر عن قوله تعالى: ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، وقوله تعالى حكاية عنهما ﴿ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾، وليس الا شقاء هذه الحياة الدنيا وتعبها كما بينا.

أما طلب التوبة فهو طلب الرجوع ولا شك ان في الهبوط إلى الأرض والبعد عن الجنة ومقام الملائكة نحو بعد عن مقام القرب إلى الله تعالى، ولذا جاء كلام الله تعالى اليهما بمثابة النداء من بعيد كما نبه عليه العلامة، فكانت التوبة طلبا للرجوع دون ان يستلزم ذلك ذنبا كما تقدم.

احتمال آخر: وهنا احتمال آخر يضاف إلى الاحتمالات الأربعة المتقدمة وهو ما خطر لنا في سالف الأيام، ويشبه الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة مع تعديل في الصياغة والتعبيرات وبعض المضامين، وهو ان تكون قصة آدم عليه السلام في الجنة قصة تكوينية، وان النهي الوارد فيها لم يقصد به معناه بل هو على حد ما ورد في القرآن الكريم من محاورات بين الله تعالى والكواكب مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[1]. ولا شك ان القول هنا ليس بمعناه الحقيقي بل اريد به تصوير حالة تكوينية

(١) سورة فصلت، الآية ١١.

بهذه الصورة الفنية. فربما كانت قصة آدم عليه السلام من هذا القبيل، خاصة وانه لا محالة نازل إلى الأرض، فهي تعبر عن مرحلة من بناء آدم الإنسان، وانه لم يكتمل نموه وبناؤه الجسدي والنفسي الا بعد ان أكل من الشجرة، فآدم عليه السلام قبل الأكل منها لم يكن قد صار انسانا كاملا بكل ما للانسان من خصوصيات وصفات، فكانت الحالة حين أكل من الشجرة بمثابة الولادة للإنسان الكامل النموذج.

لكن هذا الوجه يصطدم بأغلب الآيات التي تحدثت عن آدم عليه السلام وسنعجز عن اعطاء تفسير واضح لإغلب ما ورد فيها من جمل وكلمات مثل الوسوسة والظلم والتوبة والغواية ونحو ذلك، الا ان نعتبرها تعبيرات في مقام التعليم وبيان العبرة، من دون ان تنافي مقام البناء، فإن ترك آدم عليه السلام امام اختياره مع ابليس أكمل عملية البناء وتنبه آدم عليه السلام إلى ما ترتب على ذلك من شقاء.

ونختم هذا البحث برواية رواها القمي في تفسيره عن ابيه عن ابن أبي عمير، عن ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن موسى سأل ربه أن يجمع بينه وبين آدم عليه السلام فجمع فقال له موسى: يا أبه ألم يخلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وأمرك أن لا تأكل من الشجرة فلم عصيته؟ قال: يا موسى بكم وجدت خطيئتي قبل خلقي في التوراة؟ قال: بثلاثين سنة. قال: فهو ذلك. قال الصادق عليه السلام: فحج آدم موسى عليهما السلام[1].

وليس في هذه الرواية أي تحليل لسبب تناول آدم عليه السلام من الشجرة، ألا انها امر مكتوب كان لا بد منه وانه لم يكن له الخيار في

(١) تفسير القمي، ج١، ص٤٤.

ذلك حسب ظاهر الرواية الصحيحة لو صح انها من روايات علي بن ابراهيم، لأن مجرد وجودها في كتب التفسير الموجودة بأيدينا لا يعني انها من رواياته اذ لم يثبت لنا كتاب علي بن ابراهيم بطريق سليم.

البحث الثاني

في نسيان آدم(ع)

قال تعالى في سورة طه: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ﴾. وظاهر هذه الآية ان آدم قد نسي عهد الله تعالى عليه السلام، وهنا قد يقال كيف يليق ذلك بالأنبياء، أليس هذا منافيا لما تقدم في بحث العصمة؟ ذلك أننا لو جوزنا السهو عليهم عليهم السلام في الموضوعات الخارجية فمن الصعب تجويزه عليهم فيما يتعلق بما هو عهد الله. ومن هنا وقع الكلام تارة في معنى النسيان المذكور في هذه الآية، وتارة أخرى في معنى العهد الذي نسي وهل نسيانه ينافي شخصية النبي ام لا ينافيها؟.

معنى النسيان: اختلفوا في معنى قوله تعالى «فنسي»، هل اريد به المعنى المعهود أي الغفلة وعدم التذكر أم اريد به الترك من دون غفلة من جهة ان عدم الاعتناء بالشيء يكون بمنزلة الغفلة. وهذا له شبيه، كما في قوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾[1]، فالاهمال أحد المعاني الذي تستعمل فيه كلمة النسيان. ولئن كان الظهور الأولي لصالح القول بأن المقصود به الغفلة ما لم تقم القرينة على الخلاف فإن سياق الآيات يشكل قرينة على ان المراد الاهمال، ولذا كان العتاب واللوم على بعض

(١) سورة التوبة، الآية ٦٧.

التفسيرات، أو كان الاحتجاج على آدم على تفسير آخر، لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ بناء على أن المنسي هو النهي عن الشجرة أو عداوة الشيطان. كما ان الدليل العقلي قد دل على انه لا يجوز على الأنبياء نسيان الخطابات الإلهية ولو كانت ارشادية، لان من ينسى الخطاب الإرشادي يمكنه ان ينسى غيره لأن كليهما خطاب إلهي، ولا مجال للتفكيك بحيث يزول الشك كليا. وهذا الدليل العقلي القطعي قرينة على ان ليس المراد بالنسيان الغفلة وعدم التذكر. وعليك بالرجوع إلى ما ذكرنا من وجه اقدام آدم عليه السلام على الأكل من الشجرة، ليزداد الأمر وضوحا.

وتفسير النسيان بالترك ليس بالأمر الغريب فبه فسر المرتضى النسيان في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ﴾، وأنه لولا ذلك لم يكن فعله معصية، فهو كقوله تعالى ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ أي تركوا طاعته فتركهم من ثوابه ورحمته. وقد يقول الرجل لصاحبه لا تنسني من عطيتك أي لا تتركني منها. ومما يمكن أن يكون على ذلك شاهدا قوله تعالى ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ أي تتركون أنفسكم[١].

وقد حكى الطوسي هذا القول عن ابن عباس ومجاهد فمعنى الآية: عهد الله اليه بأن أمره ووصاه به فنسي أي ترك[٢].

وفي التبيان: والنسيان الترك ومنه قوله ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ﴾[٣].

---

(١) الأمالي، ج٤، ص٤٤.
(٢) التبيان، ج٧، ص٢١٣.
(٣) ج٨، ص٣٠١.

وبالترك فسر الطبرسي النسيان في الآية ثم قال: وقيل فنسي من النسيان الذي هو السهو[(١)].

والخلاصة ان النسيان قد يراد به الترك، لكن لا يطلق النسيان على كل ترك بل هو خصوص الترك عن اهمال وعدم اعتناء وهو المعنى المقصود في قوله تعالى: «فنسي». وعلى هذا فلا فرق بين ان يجعل متعلق النسيان هو الأكل ام عداوة ابليس.

ومما يدل على قوة احتمال ان يكون المراد بالنسيان الترك ما رواه الكليني في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن داود العجلي، عن زرارة، عن حمران، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الله تبارك وتعالى حيث خلق الخلق خلق ماء عذبا وماء مالحا اجاجا، فامتزج الماءان، فأخذ طينا من أديم الارض فعركه عركا شديدا، فقال لاصحاب اليمين وهم كالذر يدبون: إلى الجنة بسلام وقال لاصحاب الشمال: إلى النار ولا ابالي، ثم قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾. ثم أخذ الميثاق على النبيين، فقال: ألست بربكم وأن هذا محمد رسولي، وأن هذا علي أمير المؤمنين؟ قالوا: بلى فثبتت لهم النبوة وأخذ الميثاق على اولي العزم أنني ربكم ومحمد رسولي وعلي أمير المؤمنين وأوصياؤه من بعده ولاة أمري وخزان علمي عليهم السلام وأن المهدي أنتصر به لديني واظهر به دولتي وأنتقم به من أعدائي واعبد به طوعا وكرها قالوا: أقررنا يا رب وشهدنا، ولم يجحد آدم ولم يقر فثبتت العزيمة لهؤلاء الخمسة في المهدي ولم يكن لآدم عزم على الاقرار به وهو قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ

---

(١) مجمع البيان، ج٧، ص٦٠.

عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ قال: إنما هو: فترك..[١].

معنى العهد في الآية: والاحتمالات الواردة في تفسيره، بحسب الأقوال، خمسة ثلاثة منها ذكرها الطبرسي في مجمع البيان[٢]، واثنان ذكرهما العلامة الطباطبائي في الميزان:

القول الأول: إنه النهي عن الشجرة. ذكره العلامة في الميزان ولم يذكره الطبرسي.

وهذا الاحتمال غير صحيح لقوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِىَ لَهُمَا مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢١﴾﴾، وهذا يعني، كما في الميزان، أنهما حين الاقتراب من الشجرة والأكل منها كانا على ذكر من النهي وقد قال تعالى ﴿فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾.

وهذا الجواب وارد ايضا فيما روي عن ائمة أهل البيت عليهم السلام فعن أحدهما عليه السلام، يعني الامام الباقر أو الصادق عليهما السلام، وقد سئل كيف اخذ الله آدم بالنسيان، قال: انه لم ينس وكيف ينسى وهو يذكر ويقول له ابليس: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ...﴾[٣]

لكن روايات اخرى تؤكد ان المنسي هو النهي، وهو ما روي عن ابي جعفر عليه السلام قال: «ان الله عز وجل عهد إلى آدم ان لا يقرب الشجرة، فلما بلغ الوقت الذي في علم الله ان يأكل منها نسي فأكل

---

(١) الكافي، ج٢، ص٨.

(٢) تفسير مجمع البيان، ج٧، ص٦٠.

(٣) تفسير العياشي، ج٢، ص١٠.

منها، وذلك قول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾»[١].

ومثله في تفسير القمي في قوله تعالى: «﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ قال فيما نهاه عنه من اكل الشجرة»[٢].

وهنا قد يقال إن ظاهر القرآن يؤيد الرواية الأولى التي رواها العياشي، وينافي الروايات الأخرى والعمل على ما يوافق الكتاب.

الا ان هذا الرأي يتوقف على فرض كون النسيان في الآية بمعنى الغفلة الكلية، وعلى ان يكون متعلق الجار والمجرور في الرواية في قوله: «فيما نهاه من أكل الشجرة» هو «نسي»، لا «عزما»، اذ على الثاني يكون معناه لم نجد له عزما على ترك الأكل من الشجرة، ولا يكون المقصود نسيان النهي، وعلى التقدير الثاني لا تكون الرواية منافية للآية الكريمة. وظاهر الرواية كون متعلق الجار والمجرور هو العزم. كما ان رواية العياشي ليست في مقام تفسير المراد من «نسي» بل في مقام نفي ما فهمه السائل من النسيان وهو الغفلة عن النهي فأجاب الامام عليه السلام بذلك الجواب. يبقى تفسير النسيان في الآية وهو ما لم تتعرض له الرواية، فلا ينافي الرواية جعل النسيان متعلقا بالنهي على ان يكون المراد به الترك لا الغفلة، كما لا تنافي الاحتمالات الأخرى الا احتمال نسيان النهي نسيان غفلة.

ومما ذكرنا يتضح ان اعتراض العلامة الطباطبائي في الميزان على ذلك القول بظاهر الآية انما يتم لو كان المقصود بالنسيان فيها الغفلة،

---

(١) كمال الدين، ص٢١٣. ومثلها في الكافي، ج٨، ص١١٣.

(٢) تفسير القمي، ج٢، ص٦٥.

اما لو كان المقصود منها الترك فالاعتراض غير وارد لأن الترك يحصل مع الالتفات إلى النهي.

والذي يسهل الخطب ان رواية كمال الدين ورواية الكافي ضعيفة بمحمد بن الفضيل، فإنه محمد بن الفضيل الأزدي الذي ضعفه الشيخ الطوسي في عدة مواضع من رجاله أو يحتمل انه هو، وهذا يكفي في رد الرواية إلى أهلها. كما ان روايات العياشي في أغلبها مرسلات ومنها هذه الرواية، ولا عبرة بالمرسلات، في ترتيب الآثار.

ورُد ايضا القول المذكور بأنه لو كان المنسي هو النهي عن الأكل لم يحسن حينئذ العتاب ولا اللوم، كما ذكره الشيخ الطوسي في التبيان والسيد المرتضى في الأمالي. ولو نفينا كون الآيات في مقام العتاب والقاء اللوم، كما وضحناه سابقا، فلا شك انها ظاهرة في الاحتجاج على آدم عليه السلام وتحميله مسؤولية ما وقع فيه اذ خالف النهي.

ويمكن ان يرد هذا ايضا بأن النسيان الناشىء عن قلة التحفظ والاهمال يصح العتاب عليه واللوم بسببه. والمعروف ان النسيان المرفوع عن أمة محمد صلى الله عليه وآله الذي روي عنه صلى الله عليه وآله في حديث صحيح مشهور «رفع عن أمتي.. النسيان»[1]، ليس النسيان الذي لا دخل للمكلف بحصوله لأنه مرفوع عن كل الأمم السابقة ولا يختص بأمة محمد صلى الله عليه وآله، بل هو النسيان الذي للمكلف دخل بحصوله ولو من جهة اهماله وعدم تحفظه، ومثل هذا النسيان لم يرفع عن الأمم السابقة فضلا عن ان يرفع عن الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين. وعليه فيصح اللوم والعتاب وتحميل تبعاته. فهذا الاعتراض غير وجيه.

---

(١) راجع الكافي للكليني، ج٢، ص٤٦٢، والخصال للصدوق، ص٤١٧ والتوحيد للصدوق، ص٣٥٣.

القول الثاني: إنه نسي الوعيد بالخروج من الجنة إن أكل، ذكره الطبرسي في مجمع البيان. وهذا وان لم يكن بعيدا كل البعد، الا انه ينافيه ما تقدم من كون النهي للإرشاد، فإذا كان النهي مستحضرا، كما دلت عليه الآيات، فلا بد ان يستحضر أثره الوضعي لأن النهي كان باعتباره، ولم يكن تعبديا محضا.

القول الثالث: انه تحذير الله تعالى من عداوة ابليس له ولزوجه، كما جاء في تعالى ﴿فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾. ذكره العلامة والطبرسي.

واعترض العلامة بأنه وان لم يكن بالبعيد لكن ظواهر الآيات لا تساعد عليه، فإن العهد مخصوص بآدم عليه السلام كما هو ظاهر الآية مع ان التحذير من ابليس كان لهما معا[1].

وهذا الاعتراض، ضعيف لأنه مثل قوله تعالى لآدم عليه السلام: «فتشقى»، مع ان التحذير كان لهما معا والشقاء لهما معا. فكما ان حواء عليها السلام شريكة لآدم عليه السلام في الشقاء والآثار كذلك هي شريكة في الفعل الذي استوجب الشقاء. اما لماذا خص العهد به في مقام الاخبار عنه، فلأنه النبي فكأنه مطالب بمستوى من العزم لم تطالب به حواء عليها السلام، فهو عهد لهما لكن يؤمل منه ما لا يستغرب منها. وبعبارة اخرى ذكر العهد خاصا بآدم عليه السلام مقدمة لبيان عدم وجدان العزم لديه، وهو ما كان مطلوبا منه عليه السلام دون غيره.

فهذا الاحتمال لا ينافي سياق الآيات، خاصة لو فسرنا النسيان بالترك.

(١) تفسير الميزان، ج١، ص١٢٨.

القول الرابع: إنه نسي أن النهي عن الجنس، وظن أن النهي عن العين. ذكره الطبرسي في مجمع البيان. وهو محكي عن بعض المعتزلة الذين اعتبروا ان الخطأ من آدم عليه السلام كان في الخطأ في التأويل وقد تقدم حكاية هذا القول عنهم في الباب الأول عند الحديث عن عصمة الأنبياء عن الخطأ، وتقدم رده هناك فراجع.

القول الخامس: انه العهد بمعنى الميثاق العمومي المأخوذ من جميع الانسان ومن الانبياء خاصة بوجه آكد وأغلظ. ذكره العلامة ولم يذكره غيره فيما نعلم.

قال ما خلاصته: ان آخر القصة في سورة طه كبدايتها تناسب العهد بمعنى الميثاق الكلي لا العهد بمعنى التحذير من ابليس، فقد جاء في آخرها قوله تعالى ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ﴾، وكأنه طبق هذا على نسيان العهد، وهو مع العهد بمعنى الميثاق على الربوبية والعبودية انسب منه مع التحذير من ابليس، اذ لا كثير مناسبة بحسب المفهوم بين الاعراض عن الذكر واتباع ابليس. واما الميثاق على الربوبية فهو له نسبة فان الميثاق على الربوبية هو ان لا ينسى الانسان كونه تعالى ربا له أي مالكا ومدبرا، أي لا ينسى الانسان ابدا ولا في حال انه مملوك طلق لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا، أي لا ذاتا ولا وصفا ولا فعلا، والخطيئة التي تقابله وهي اعراض الانسان عن ذكر مقام ربه والغفلة عنه بالالتفات إلى نفسه أو ما يعود إلى نفسه من زخارف الحياة الدنيا الفانية البالية.. ومن هنا تحدس ان كنت ذا فطانة ان الشجرة كانت شجرة في اقترابها تعب الحياة الدنيا وشقائها، وهو ان يعيش الانسان في الدنيا ناسيا لربه غافلا

عن مقامه، وأن آدم كأنه اراد ان يجمع بينها وبين الميثاق المأخوذ عليه فلم يتمكن فنسي الميثاق ووقع في تعب الحياة الدنيا ثم تدورك ذلك بالتوبة[١].

ورغم اهتمام العلامة باثبات هذا الوجه الا انه في موضع آخر من الميزان قال ما ينافيه اذ فسر العهد بالوصية والعزم بالقصد الجازم إلى الشيء وان متعلق العهد النهي عن الأكل من الشجرة وان هذا هو ما يظهر من قصته عليه السلام في مواضع من كلامه تعالى[٢].

وهذا ينافي ما قاله هنا من ان العهد هو الميثاق، وان كان في ذلك الموضع قد اختار ان النسيان متعلق بمقام ربه. وعلى هذا ففي موضع جعل متعلق النسيان هو العهد بمعنى الميثاق وفي موضع آخر فسر العهد ولم يكن هو متعلق النسيان.

ورغم لطافة ما ذكره العلامة اولا، من الناحية الفكرية، الا انه غير لطيف البتة من الناحية الواقعية، فبينما أراد العلامة في بحث المعصية تنزيه آدم عليه السلام عنها بتوجيه النهي إلى الارشاد، وقد أصاب في ذلك من حيث المبدأ وان سجلنا عليه ملاحظات من حيث التفاصيل، الا انه أوقعه هنا فيما هو أسوأ، اذ اعتبر النبي آدم عليه السلام قد نسي مقام ربه. وكيف يتوقع عصمة من الذنب من يتوقع منه نسيان مقام ربه، وهل المعاصي لا تأتي الا من هنا.

أما ما استدل به على مناسبة العهد هنا بمعنى الميثاق بقوله تعالى في آخر القصة في سورة طه: ﴿فإما يأتينكم مني..﴾، فغريب لأن هذا

---

(١) تفسير الميزان، ج٢، ص١٢٨ ـ ١٣٠.

(٢) الميزان، ج١٤، ص٢١٨.

خطاب لآدم وحواء عليهما السلام بعد النزول إلى الأرض أي بعد العهد والنسيان، فكيف طبقه على مرحلة ما قبل النزول اليها. كما ان الشقاء والضلال والمعيشة الضنكا التي تحدثت عنها هذه الآيات، لا يراد بها مجرد الشقاء الدنيوي بل الشقاء الأخروي وهو مختلف عن الشقاء المترتب على مخالفة العهد أو نسيانه الذي هو دنيوي محض، فالشقاء غير الشقاء، فكيف يستدل بهذا على ذاك. وليس في الآيات ما يدل على انه عليه السلام قد نسي مقام ربه في الجنة لنتكل عليه في ادعاء الظهور، بل عرفت ان الذي دعا آدم عليه السلام إلى الأكل من الشجرة هو السعي للقرب من هذا المقام وليس الغفلة عنه.

ثم اليس من القبيح ان ينسى نبي من أنبياء الله ميثاق الربوبية ومقام ربه سبحانه وتعالى، كقبح العصيان الحقيقي، وبالتالي فما فائدة حمل النهي على الارشاد ان كان القبح قد صدر من آدم عليه السلام على كل حال. كل هذا يدلنا على فساد هذا القول بل ونستغربه من مثل العلامة (قده)، وهو أعلم بما أراد.

خلاصة ما تقدم: بعد ان عرفت ان النسيان اريد به الاهمال المؤدي إلى الترك وان لم يؤد إلى الغفلة، فلا مانع ان يكون المنسي هو النهي كما لا مانع ان يكون هو التحذير من عداوة ابليس، كما يحتمل ان يكون المراد عدم الاعتناء بأثر الأكل وهو الهبوط إلى الأرض وما يترتب عليه من شقاء. وربما يكون هذا اقرب الوجوه إلى ما ذكرناه في مسألة الداعي لتناول الثمرة. الا ان الاهمال منه عليه السلام وعدم الاعتناء لم يكن الا بعد أن كان يعلم ان ما ينتظره في الأرض أهم مما هو فيه، وقد بينا تفصيل كل ذلك فلا نعيد.

بقي شيء: ان أغلب ما تقدم كان مبنيا على ان المراد بالعزم عدم

الارادة الجازمة، وهو أحد الأقوال في تفسير العزم وهو ما اختاره المجلسي في البحار والطبرسي في مجمع البيان[١]. وهنا اقوال أخرى: منها الصبر وحكي هذا عن قتادة. ومنها انه الحفظ حكي عن عطية. ومنها العقد الثابت أو التصميم وقد حكي عن آخرين[٢]. ومنهم من فسر العزم بالعمد وان معنى ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ انه لم يتعمد الذنب.

وحيث إننا فسرنا النسيان بالترك عن عدم اعتناء وعدم تحفظ يكون معنى العزم المنفي هو الصبر، اذ كان مستعجلا لنيل الآثار التي توقعها من الاكل من الشجرة. وربما لو صبرا لنالا ما ارادا من دون ان يكون لأبليس دخل في اندفاعهما.

وخلاصة البحث كله، انه عليه السلام كان يعلم اجمالا ما ينتظره ان اكل من الشجرة، وكان يعلم ان النهي عن الشجرة لم يكن نهيا مولويا لا بنحو التحريم ولا بنحو الكراهة، كما انه يعلم ان ما يترتب على الشجرة اهم من البقاء في الجنة، ولهذا أكل منها. فلم يكن اصل الاقدام مرتبطا بفعل ابليس، بل كان الاسراع اليه بفعل تزيين ابليس.

(١) البحار، ج١١، ص١٥٩، التبيان، ج٧، ص٢١٣.
(٢) راجع التبيان، المصدر السابق.

الفصل الثاني:

تساؤلات حول النبي نوح(ع)

التساؤل الأول

قال تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَـٰطِبْنِى فِى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ ۚ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ ﴿٣٧﴾ وَيَصْنَعُ ٱلْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّن قَوْمِهِۦ سَخِرُوا۟ مِنْهُ ۚ قَالَ إِن تَسْخَرُوا۟ مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ ﴿٣٨﴾ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴿٣٩﴾ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ ۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٤٠﴾ وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْر۪ىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ ۚ إِنَّ رَبِّى لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٤١﴾ وَهِىَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ وَكَانَ فِى مَعْزِلٍ يَـٰبُنَىَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٤٢﴾ قَالَ سَـَٔاوِىٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِى مِنَ ٱلْمَآءِ ۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ۚ وَحَالَ بَيْنَهُمَا ٱلْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ ﴿٤٣﴾ وَقِيلَ يَـٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَـٰسَمَآءُ أَقْلِعِى وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ ۖ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾ وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَـٰكِمِينَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَـٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَـٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَـٰهِلِينَ ﴿٤٦﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ ۖ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِى وَتَرْحَمْنِىٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴿٤٧﴾﴾[1].

---

(١) سورة هود، الآيات ٣٦ ـ ٤٧.

ألم يخطىء عليه السلام في ادعاء البنوة، حين قال ﴿رَبِّ إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي وَإِنَّ وَعۡدَكَ ٱلۡحَقُّ وَأَنتَ أَحۡكَمُ ٱلۡحَٰكِمِينَ﴾، كما يدل عليه جواب الله تعالى له: ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ فَلَا تَسۡـَٔلۡنِ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۖ إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾.

وفي الجواب عن هذا التساؤل، ان في الآيات احتمالات من العلماء من قال انها أربعة مثل الطبرسي في مجمع البيان، ومنهم من ذكر انها ثلاثة. وهؤلاء اختلفوا في تحديد الثلاثة، فالرازي والعلامة الطباطبائي خالفا السيد المرتضى في تحديدها، وسيتبين ان الثلاثة هي القابلة للبحث وهي الثلاثة التي ذكرها الرازي والعلامة الطباطبائي[١]:

الاحتمال الأول: ما نسب إلى أكثر المفسرين وهو أن نوحا عليه السلام لم يخطىء في دعوى البنوة، فقد كان ابنه حقيقة، ولم ينف الله تعالى ذلك، وانما نفى عنه كونه من أهله المستحقين للانقاذ، لأن الله تعالى سبق ووعده انه سينقذ المؤمنين من أهله، فلما وجد نوح عليه السلام ان ابنه لم ينقذ استفسر استفسار مستفهم لا معترض، ولذا لم يتساءل بشكل مباشر عن عدم الانقاذ، وانما قال: ﴿إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي﴾، فرد الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ﴾. ليست القضية اذن اثبات بنوة أو نفيها بل هي كونه من الأهل المشمولين بالعناية الالهية الذين جاء الوعد بهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهۡلَكَ﴾ ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ مِنۡهُمۡۖ﴾، فهنا كبرى وصغرى، والكبرى هي ما دلت عليه الآية من الانجاء والصغرى هي ان ابنه من أهله. وهذا ما تساءل عنه نوح عليه السلام مكتفيا بذكر الصغرى معقبا عليه بذكر الكبرى ﴿وَإِنَّ وَعۡدَكَ ٱلۡحَقُّ﴾ دون ان يحتم

(١) راجع الميزان، ج١٠، ص٢٣٣. وتنزيه الأنبياء للمرتضى، ص٣٥، وعصمة الأنبياء للرازي، ص٢٥.

النتيجة على الله تعالى، وهذا ما نفاه الله تعالى، والا فلو كانت القضية مجرد بنوة ونسب لكانت جملة ﴿مِنْ أَهْلِي﴾ زائدة، ولكان المناسب ان يكون «ابني» خبرا لا مبتدأ أو اسم ان.

هذا الاحتمال هو اقرب الوجوه، وبناء عليه ينتفي السؤال. وانما كان اقرب الوجوه لأنه يتطابق السؤال مع الجواب وهو ما ستفتقده سائر الاحتمالات.

الاحتمال الثاني: ان المراد من ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ انه ليس من اهل دينك. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾.

والظاهر انه لا يصح عد هذا احتمالا مستقلا عن السابق، ولذا لم يذكره الرازي في كتابه عن عصمة الأنبياء وان ذكره السيد المرتضى بشكل مستقل وهو وهم. وهنا يتطابق ايضا النفي والايجاب فنوح يقول: انه من اهلي المؤمنين والجواب انه ليس كذلك. كما ان تأييد ذلك التفسير بقوله: ﴿عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ يرتكز على اساس ان في الآية حذفا وتقديره «إنه ذو عمل غير صالح» أو على قراءة «عمل» بصيغة الفعل الماضي. ولو تم هذا التأييد فهو منسجم ايضا مع الاحتمال الأول، ولو قرئ «عمل» كمصدر بدون تقدير لم ينفع التأييد على كلا التقديرين وإن لن يكون منافيا لهما وستأتي تتمة الكلام في الآية.

وروى الشيخ الصدوق عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي الوشاء عن الرضا عليه السلام قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إن الله تعالى قال لنوح إنه ليس من أهلك لأنه كان مخالفا له، وجعل من اتبعه من أهله[1]. والسند معتبر.

---

(١) علل الشرائع، ج١، ص٣٠.

الاحتمال الثالث: وهو انه لم يكن ابنه بل كان ابن امرأته لكن سماه ابنه لاختلاطه بابنائه وأهل بيته، وتربيته له، كما جرت عليه العادة في اطلاق الإبن ايضا على من تربى في حجر زوج امه وتكون العلاقة رحيمة، فمن شفقته به سماه ابنه في هذا الخطاب. وفي تأييد هذا الاحتمال قيل ان معنى ﴿مِنْ أَهْلِي﴾ انه متولد من الزوجة، ويطلق الأهل على الزوجة فتكون من لبيان المنشأ. وقد حكى الرازي هذا التفسير عن جمع لم يسمهم، ولم يذكره السيد المرتضى.

وهذا الاحتمال لا يستند إلى أي دليل معتد به، اذ ظاهر الآيات انه ابنه حقيقة، مع ان الآيات ليست في مقام بيان حال النسب. ويدل على ضعف هذا الاحتمال انه على هذا يصير معنى قوله تعالى ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ انه ليس ابن زوجتك فيكون فيه تخطئة لنوح عليه السلام، وليس لنا ان نبني على مثل ذلك لمحض احتمالات مخالفة لظهور الآيات.

ولو كان المقصود من أهلك في ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ معنى آخر يختلف عن معناه في ﴿إِنَّ ٱبْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ لانتفى التطابق يبن السؤال والجواب وهذه مخالفة أخرى للظاهر، وفيه تكلف واضح.

وربما يؤيد هذا الاحتمال بروايات ضعيفة السند:

ففي تفسير العياشي عن محمد بن مسلم عن الامام الباقر عليه السلام في قوله: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ﴾، قال: «هي بلغة طي، لم يكن ابنه وكان ابن امرأته»[1]. وهذه الرواية مرسلة اذ لم يذكر العياشي طريقه إلى ابن مسلم، فلا يعتنى بها.

---

(١) تفسير العياشي، ج٢، ص١٤٨.

وفيه ايضا عن موسى عن العلاء بن سيابة عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ﴾ ابنه قال: «ليس بابنه انما هو ابن امرأته وهي لغة طي يقولون لابن امرأته ابنه»[١].

وهذه الرواية مرسلة ايضا. على انه ظاهر الروايات انها تريد بيان ما إذا كان الولد ابنه ام لا، وليست بصدد بيان معنى قوله تعالى ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾..

الاحتمال الرابع: قيل ان زوجة نوح عليه السلام قد خانته فارتكبت الفاحشة فكان هذا الولد من ذلك.

وهذا القول مناف لما أجمع عليه السنة والشيعة من ضرورة تنزيه زوجات الانبياء كلهن عن مثل هذه التهمة. قال المرتضى: لأن الأنبياء عليهم السلام يجب أن ينزهوا عن هذه الحال لأنها تعيير وتشيين ونقص في القدر وقد جنبهم الله تعالى ما دون ذلك تعظيما لهم وتوقيرا ونفيا لكل ما ينفر عن القبول منهم.

وربما يستدل على ذلك التفسير بقوله تعالى في مقام آخر في امرأة نوح وامرأة لوط ﴿فَخَانَتَاهُمَا﴾ وهو استدلال عقيم اذ ليس المراد من الخيانة الخيانة الزوجية بل المراد انهما كانتا تتآمران مع قومهما بما يؤذيهما عليهما السلام، فكانت إحداهما تخبر الناس بأنه مجنون والأخرى تدل على الأضياف على ما روي عن ابن عباس[٢]. أو المراد انهما كانتا كافرتين تواليان اعداء زوجيهما وتسران اليهم باسرارهما وتستنجدانهم عليهما، كما ذكره العلامة الطباطبائي في الميزان[٣].

---

(١) تفسير العياشي، ج٢، ص١٤٨.
(٢) تفسير القرآن لعبد الرزاق الصنعاني، ج٢، ص٣١٠.
(٣) تفسير الميزان، ج١٠، ص٢٣٥.

وقد يؤيد هذا الاحتمال بما رواه العياشي مرسلا عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في قول نوح: ﴿يَٰبُنَيَّ ٱرۡكَب مَّعَنَا﴾، «قال: ليس بابنه. قلت: ان نوحا قال يا بني. قال ان نوحا قال ذلك وهو لا يعلم»[1]. وهي ضعيفة بالارسال فلا يعتنى بها.

والخلاصة ان زوجات الأنبياء ربما يرتكبن المعاصي، وبعضهن ارتكبها فعلا، لكن الله يجل انبياءه عن ان تقع من زوجاتهم مثل تلك الخيانة.

وبهذا يتبين ان الاحتمال الصحيح هو الأول لا غير، ومعه ينتفي السؤال كما بينا.

---

(١) تفسير العياشي، ج٢، ص١٤٩.

التساؤل الثاني

ألم يقع عليه السلام في المعصية بسؤاله عن انقاذ ابنه، انجرارا وراء محبة شخصية وهوى لابنه، وقد كان كافرا، لا يجوز تخصيصه عن غيره من الكافرين ولا طلب تمييزه عنهم؟.

اليس قوله تعالى: ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَـٰهِلِينَ﴾، دليلا على ان السؤال المذكور لا يقع الا من الجاهلين وهو ما ينافي مقام النبوة؟.

ثم أليس قوله عليه السلام ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ ۖ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِى وَتَرْحَمْنِىٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ دليلا على وقوع الذنب؟.

وأخيرا أليس قوله تعالى ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَـٰلِحٍ ۖ﴾ دليلا على ان السؤال خطيئة؟، لأنه مرجع الضمير في «انه»، اذ ليس في الآيات ما يصح ان يكون مرجعا للضمير غيره. وافتراض رجوعه إلى ابنه غير صحيح، لأن الابن لا يوصف بأنه عملٌ الا بتقدير «ذو»، ليصير المعنى انه ذو عمل غير صالح، والاصل عدم التقدير، أو يبنى على قراءة من قرأ «عَمِل» بصيغة الفعل الماضي ليصير المعنى عمل عملا غير صالح، فحذف «عملا» وبقيت الصفة، وهي قراءة غير مشهورة، مع انها تستلزم تقدير محذوف والأصل عدمه.

وللاجابة عن هذا التساؤل، أو الأسئلة، علينا ان نطوي الأمور التالية:

الأمر الأول: تحديد مرجع ضمير «انه»:

أما بناء على قراءة «عمل» بصيغة الفعل الماضي فالواضح ان مرجع الضمير هو ابن نوح.

قال السيد المرتضى: وقد ضعف قوم هذه القراءة فقالوا: كان يجب أن يقول إنه عمل عملا غير صالح، لأن العرب لا تكاد تقول هو يعمل غير حسن حتى يقولوا عملا غير حسن. وليس هذا الوجه بضعيف، لأن من مذهبهم الظاهر إقامة الصفة مقام الموصوف عند انكشاف المعنى وزوال اللبس، فيقول القائل: قد فعلت صوابا، وقلت حسنا بمعنى فعلت فعلا صوابا وقلت قولا حسنا انتهى.

الا ان البناء على القراءة غير المشهورة في الجواب عن التساؤل ضعيف.

وبناء على القراءة المشهورة أي قراءة «عمل» على انه مصدر، فقد ذهب السيد المرتضى في التنزيه إلى ان ضمير الهاء في قوله: ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ لا يجب رجوعه إلى السؤال بل إلى الابن، ويكون تقدير الكلام: إن ابنك ذو عمل غير صالح، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. قال: وهذا التأويل وارد في كلام العرب يشهد لصحته قول الخنساء:

ما أم سقب على بو(!)تطيف به قد ساعدتها على التحنان أظئار

ترتع ما رتعت حتى إذا ذكرت فإنما هي إقبال وإدبار

وإنما أرادت أنها ذات إقبال وذات إدبار.

وأيد الرازي هذا الكلام، ثم قال: والقول بكون التقدير خلاف الأصل، في قوله تعالى ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ لا ينفع لأن الدليل على عصمة الأنبياء أقوى من الدليل الدال على كون الاضمار خلاف الأصل.

ونضيف إلى ما ذكره الرازي: اننا أحيانا نرفع اليد عن الظهور بظهور آخر أقوى منه، مع ان هذا الأقوى لا يخرج عن كونه ظنيا، فكيف لا نرفع اليد عن الظهور بدليل قطعي هو ما دل على العصمة.

وقريب منهما كلام العلامة الطباطبائي في الميزان، قال: ظاهر السياق ان الضمير لابن نوح عليه السلام، فيكون هو العمل غير الصالح. وعده عملا غير صالح نوع من المبالغة، نحو زيد عدل أي ذو عدل، فالمعنى: ان ابنك ذو عمل غير صالح. ويؤيد هذا المعنى قراءة من قرأ انه عمل غير صالح بفعل الماضي.

وبهذا يكون العلامة قد سلم من تقدير «ذو» وان ارتكب مخالفة للظاهر من حيث تأويل المصدر بالمبالغة، الا أن العلامة لا يعترف بأنها مخالفة لظهور الآيات هنا، بل يرى انها ظاهرة في ذلك، بمعنى انها لما كان السياق يدل على رجوع الضمير إلى الابن كان هذا قرينة على ان المراد بـ«عمل» معنى يصح اطلاقه على الابن، وهذا لا يكون الا بتقدير «ذو» كما فعل المرتضى وغيره، أو بتأويل المصدر بارادة المبالغة، كما فعل العلامة، وهذا التقدير والتأويل قد دلت عليهما قرينة ما ذكرنا.

ثم لو سلمنا ان هٰهنا مخالفة للظاهر فإننا نرفع اليد عنها لما تقدم في كلام الرازي.

واستدل العلامة في الميزان على عدم صحة رجوع الضمير إلى السؤال، بوجهين:

أحدهما: إنه لا يلائم أياً من الجملتين المكتنفتين به، لا قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَ﴾، ولا قوله: ﴿فَلَا تَسۡـَٔلۡنِ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌ﴾. فلو كان مرجع الضمير السؤال كان من حق الكلام أن يتقدم على قوله ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَ﴾، ويتصل بقول نوح عليه السلام.

ثانيهما: إن كلام نوح لا يتضمن سؤالا ولا طلبا، وسيأتي عن قريب بيان كلام العلامة.

ومن مجموع ما تقدم، يتبين ان العمل غير الصالح لم يقصد به كلام نوح عليه السلام بل قصد به ابنه أو فعال ابنه.

الأمر الثاني: سؤال نوح عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَسۡـَٔلۡنِ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۖ إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾.

قال جملة من العلماء كالمرتضى والرازي وغيرهما: إنه لا يمتنع أن يكون نوح عليه السلام نهي عن سؤال ما ليس له به علم وإن لم يقع منه، وأن يكون هو عليه السلام تعوذ من ذلك وإن لم يواقعه، كما نهي النبي صلى الله عليه وآله عن الشرك ولم يقع منه.

وقالوا: اما سؤال نوح عليه السلام نجاة ابنه فهو مشروط بالمصلحة أو الايمان أو الاسلام، ولم يكن طلبا له على سبيل القطع، فلما بين الله تعالى أن المصلحة في غير نجاته أو أنه ليس لم يكن من المؤمنين، لم يكن ذلك خارجا عما تضمنه السؤال. فأما قوله تعالى ﴿إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ فمعناه لئلا تكون منهم، ولا شك في أن وعظه تعالى هو الذي يصرفه عن الجهل وينزهه عن فعله. فليس في الآية ما يدل على انه عليه السلام منهم، ولذا جاء الجواب من نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنۡ أَسۡـَٔلَكَ مَا لَيۡسَ لِي بِهِۦ عِلۡمٌۖ وَإِلَّا تَغۡفِرۡ لِي وَتَرۡحَمۡنِيٓ أَكُن مِّنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾.

وهذا الكلام مردود من جهتين:

الأولى: انه لو كان عليه السلام طلب النجاة لولده لكان القول بأنه طلب مشروط قولا بغير دليل اذ لم تشر اليه الآيات لا من قريب ولا من بعيد، ولكان الستر الإلهي أدعى لأن يذكر له ذلك، لا ان يذكر طلبه دون ان يذكر شرطه.

الثانية: انه يتضمن تهافتا، فمن جهة يعتبرون الطلب قد وقع من نوح عليه السلام، ومن جهة اخرى يعتبرون ان الوعظ ليس على أمر قد وقع، مع ان العلاقة بين الوعظ والطلب واضحة من الآيات الكريمة.

ولكن هذين الاعتراضين غير واردين على العلامة الطباطبائي (قده) لأنه نفى ان يكون نوح عليه السلام قد طلب نجاة ولده اساسا.

قال العلامة: ان كلام نوح لا يتضمن سؤالاً (طلباً) وانما كان يسوقه لو استمر في كلامه إلى السؤال، لكن العناية الالهية حالت بينه وبين السؤال، فأدركه النهي بقوله: ﴿فَلَا تَسْئَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ بتفريع النهي على ما تقدم. والنهي عن الشيء لا يستلزم الارتكاب، وانما يفتقر النهي في صحة تعلقه بفعل ان يكون فعلا اختياريا يمكن ان يبتلى به المكلف، وما نهي عنه الانبياء عليهم السلام على هذه الصفة وان كانوا ذوي عصمة إلهية وتسديد غيبي، فإن من العصمة والتسديد ان يراقبهم الله سبحانه في اعمالهم، وكلما اقتربوا مما من شأنه ان يزل فيه الانسان نبههم إلى وجه الصواب ويدعوهم إلى السداد والتزام طريق العبودية. ومما يدل على ان السؤال لم يقع قول نوح عليه السلام بعد ذلك: ﴿رَبِّ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ﴾، ولو وقع السؤال لكان حق الكلام ان يقول: اعوذ بك من سؤالي ذلك. ويدل عليه ايضا قوله تعالى

عقيب ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ﴾: ﴿إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾، ولو كان نوح سأل لكان من الجاهلين. ولو كان المراد النهي عن تكرار السؤال لكن المطلوب التصريح بذلك في النهي.

وبناء على كلام العلامة، فإن كل الذي وقع من نوح عليه السلام انه كان يريد معرفة سبب ما جرى، فإن نوحا عليه السلام من اولي العزم، ومن الممتحنين في صبره. وقد دلت هذه الآيات على عظيم الصبر الذي كان يحمله نوح عليه السلام فهو لم يعترض ولم يطلب، وانما استفهم، وما ان تعرف حتى سلم لله تعالى ولم يكمل. كما ان هذا التساؤل قد وقع من نوح عليه السلام بعد ان تنجز غرق ولده، واستوت السفينة على الجودي كما هو ظاهر الآيات الكريمة.

كما انه عليه السلام لم يرد بقوله ﴿وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ﴾ التشكيك بوعده تعالى، بل أراد بيان مبرر الاستفهام، دون ان يكون هناك أي تشكيك، ولذا عقبه بقوله: ﴿وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾، ليدل بذلك على ان هناك ما لا ينافي الوعد استحق ابنه الغرق بسببه، فسال ما هو؟ ولذا كان الجواب منه تعالى واضحا ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾، ففهم نوح عليه السلام وصبر وانتهى الأمر.

فهذا كله يؤكد كلام العلامة، واذ ليس من طلب فلا حاجة للبحث عن مناشىء هذا الطلب ليقال انها العاطفة الأبوية، أو يقال إنه عليه السلام قد شغله حب الولد حتى اشتبه عليه الأمر كما نقل ذلك عن غير واحد من أهل التفسير من غير تدبر ولا تدبير، وكأن الأنبياء عليهم السلام ينساقون وراء عواطفهم بما ينسيهم مقام ربهم وحكمته ورحمته، وهم الأعلم بمقام ربهم من غيرهم، أو ليوجه الطلب بأن كان مشروطا بشرط ولم يكن منجزا.

وللعلامة الطباطبائي في الميزان هنا كلام لا بأس بنقله لتكتمل الصورة، قال، بعد ان وصف حال نوح من انه اصابه الحزن وهو يرى ان ابنه لم يكن من الكافرين وقد ادركه الغرق:

ولما به من الوجد والحزن رفع صوته بالدعاء كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ﴾، ولم يقل سأل أو قال أو دعا. ورفع الصوت بالاستغاثة من المضطر الذي اشتد به الضر امر طبعي، والدعاء اعني نداء نوح عليه السلام ربه في ابنه وان ذكر في القصة بعد ذكر انجاز غرق القوم وظاهره كون النداء بعد تمام الامر واستواء الفلك، لكن مقتضى ظاهر الحال ان يكون النداء بعد حيلولة الموج بينهما. وعلى هذا فذكره بعد انقضاء الطوفان انما هو لمكان العناية ببيان جميع ما في القصة من الهيئة الهائلة في محل واحد لتكميل تمثيل الواقعة، ثم الأخذ ببيان بعض جهاته الباقية. وقد كان عليه السلام رسولا احد الانبياء اولي العزم عالما بالله عارفاً بمقام ربه بصيرا بموقف نفسه في العبودية والظرف، ظهرت فيه آية الربوبية والقهر الالهي اكمل ظهورها فاغرقت الدنيا واهلها. ولم يكن نوح عليه السلام بالذي يغفل من مقام ربه وهو أحد الخمسة أولي العزم سادات الانبياء، ولم يكن لينسى وحي ربه ﴿وَلَا تُخَٰطِبْنِى فِى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾، فأخذ نوح عليه السلام يدعو لابنه والظرف هذا الظرف، ولم يجترئ نوح عليه السلام على ما يقتضيه ادب النبوة على ان يسأل ما يريده من نجاة ابنه بالتصريح بل اورد القول كالمستفسر عن حقيقة الامر، وابتدر بذكر ما وعده الله من نجاة اهله حين امره ان يجمع الناجين معه في السفينة، فقال له: ﴿ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ﴾، وكان اهله غير امرأته حتى ابنه هذا من المؤمنين به ظاهرا. ولو لم يكن ابنه على ما كان يراه نوح عليه السلام مؤمنا لم يدعه البتة إلى ركوب السفينة، وهو عليه السلام الداعي على الكافرين السائل هلاكهم بقوله: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى

ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾. ولو رضي في ابنه بذلك لرضي بمثله في امرأته، فقد كان يرى ابنه من المؤمنين ولم يكن مخالفته لامر ابيه بركوب السفينة كفرا أو مؤديا إلى الكفر وانما هي معصية دون الكفر، ولذلك قال عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ﴾، فذكر وعد ربه وضم اليه ان ابنه من اهله، على ما في الكلام من دلالة ربي على الاسترحام، ودلالة الاضافة في ابني على الحجة في قوله ﴿مِنْ أَهْلِى﴾، ودلالة التأكيد بان ولام الجنس في قوله ﴿وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ﴾، على اداء حق الايمان وكانت الجملتان ﴿إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾ و﴿وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ﴾ ينتجان بانضمام بعضهما إلى بعض الحكم بلزوم نجاة ابنه، لكنه عليه السلام لم يأخذ بما ينتجه كلامه من الحكم أدبا في مقام العبودية فلا حكم الا لله بل سلم الحكم الحق والقضاء الفصل إلى الله سبحانه ﴿وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ كأنه عليه السلام يستوضح ما هو حقيقة الامر. انتهى ملخصا[١].

ثم ان هناك أمرا عاما في خطابات الله تعالى مع أنبيائه، فهو المؤدب لهم والمربي والمسدد لهم والمحامي، وانما كان يخاطبهم بتلك اللهجة الناهية الزاجرة لأنه ربهم رب العالمين، وليتنبهوا، وليعلم الجميع انه إذا كان لا يرضى الله تعالى من أنبيائه ان يخطئوا، ويحذرهم من ذلك تحذيرا شديدا قبل ان يخطئوا فما حال الآخرين، ألا يكونوا اولى في الوعظ والاتعاظ فلا يفعلون أو يقولون ما يجعلهم من الجاهلين.

---

(١) ملخصا جمعنا فيه بين كلام للعلامة في الجزء السادس والجزء العاشر.

الأمر الثالث: طلب المغفرة.

قال العلامة الطباطبائي: وقوله ﴿وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي...﴾ كلام صورته صورة التوبة وحقيقته الشكر على ما انعم الله عليه من التعليم والتأديب. اما صورة توبته فان في ذلك رجوعا إلى ربه بالاستعاذة ولازمها طلب مغفرة الله ورحمته أي ستره على الانسان...[١]

وقد بينا في الباب الأول ما له علاقة بهذا البحث.

(١) سنن النبي للعلامة الطباطبائي، ص٤٧، وتفسير الميزان، ج٦، ص٢٦٧.

التساؤل الثالث

أليس في الآيات التي تحكي قصة النبي نوح ﷺ مع ولده انه كان جاهلا بحال ولده، وانه كان يظنه من المؤمنين فتبين انه من الكافرين. وهذا مناف للعصمة على بعض تفسيراتها التي عممت لمثل هذا النحو من الجهل.

ويظهر من الرازي انه ﷺ كان جاهلا بحال ابنه، بخلاف السيد المرتضى الذي لم يظهر منه تبني هذا القول عندما افترض ان السؤال كان بقيد المصلحة لا بقيد الايمان، وقد تقدم نقل كلامه.

وذكر الشيخ الطوسي في التبيان انه سأل بشرط استحقاق ابنه النجاة[١]، وظاهره عدم علمه بحال ولده، وهذا ايضا ظاهر العياض في الشفاء حيث قال: «وكان نوح فيما حكاه النقاش لا يعلم بكفر ابنه»[٢].

وهذا المعنى يظهر من العلامة الطباطبائي في الميزان ايضا حيث قال: وكان نوح ﷺ يرى ان المستثنى هو امرأته فحسب حتى بين الله سبحانه ان ابنه ليس من اهله وانه عمل غير صالح، فعند ذلك علم انه من الذين ظلموا. ولذا عندما نادى نوح ابنه قال له: ﴿وَلَا تَكُن مَّعَ

(١) التبيان، ج٥، ص٤٩٣.

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١٦٨.

ٱلْكَٰفِرِينَ﴾، ولم يقل عليه السلام ولا تكن من الكافرين، لأنه لم يكن يعلم نفاقه وانه غير مؤمن الا باللفظ، ولذلك دعاه إلى الركوب، فغرق ابنه وهو لا يعلم حاله، ولو لم يحل الموج بينهما ولم ينقطع الكلام بذلك لعرف كفره وتبرأ منه..».

والظاهر انه لا سبيل لنفي هذه التساؤل. وهل يعاب على النبي عليه السلام انه لم يكن يعلم ان ابنه من الكافرين، فإن الأنبياء إنما يعلمون بتعليم من الله تعالى، وقد يؤخر الله سبحانه اعلامهم بأمر لمصلحة، وهي هنا ابتلاء نوح عليه السلام بابنه ليزداد ثوابا وأجرا بالصبر على فراقه. ورغم انه عليه السلام لم يكن يعلم ان ابنه من الكافرين، فلم تظهر منه أي كلمة تنافي مقام العبودية، وهو موقف تزل فيه اقدام كثير من الصالحين، ولم يطلب انقاذ ابنه لعلمه بأنه لو كان يستحق ذلك لأنقذه الله تعالى وهو الذي لا خلف لوعده، لكنه مع ذلك بقي بحاجة إلى ما يطمئنه، والبحث عن الاطمئنان سنة الأنبياء وليس خاصة بابراهيم عليه السلام، فاستفسر عن الأمر واستوضح فجاءه التوضيح. ومضى نوح عليه السلام صابرا على ما أصاب ولده من سوء فعله. والجهل الذي ينزه عنه الأنبياء هو الجهل الذي يسبب خطأ في فعل أو قول، وهو ما لم يقع من نوح عليه السلام، وهو الجهل الذي نبهه الله تعالى عليه، اذ قال له: ﴿أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ الدال على انه عليه السلام لم يكن منهم، كما تقدم بيانه، ففي كل موقف أو مقال يتطلب علما كانوا ينالونه من غير تأخير ولا تسويف.

الفصل الثالث:

تساؤلات
حول النبي ابراهيم(ع)

التساؤل الأول: قوله ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾

قال تعالى حكاية عن النبي ابراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً ۖ إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٧٤﴾ وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ ۚ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ ۚ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا ۗ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ۚ فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ ۖ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾[1].

أليس في هذه الآيات ما يقتضي انه عليه السلام كان يعتقد في وقت من

(١) سورة الانعام الآيات ٧٤ ـ ٨٣.

الأوقات بألوهية الكواكب وهو ما لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام عندكم، وان كان يظهر من جماعة غيرنا تجويز ذلك عليهم، اذ حكى ابن حزم ذهاب قوم إلى ان ابراهيم عليه السلام كان معتقدا حقيقة بما كان يقول، وانه قال «هذا ربي» على نحو التحقيق لا التشكيك أو الافتراض، وان ذلك كان اول خروجه من الغار.

وقد يطرح هذا التساؤل بصيغة اخرى هي: اما انه عليه السلام قال ذلك في مقام النظر والبحث أو أنه عليه السلام قاله بعد ذلك. وعلى الأول يلزم انه لم يكن عارفا بربه قبل البحث، وهذا مناف لما ذكرتموه من انهم عليهم السلام معصومون منذ صغرهم، وعلى الأقل كانوا من المؤمنين بربهم. وعلى التقدير الثاني يلزم انه اخبار غير صادق ان كان يخبر بخلاف ما يعتقد، أو يلزم الكفر ان كان يخبر بما يعتقد.

وبهذا التقريب الثاني للتساؤل تزداد المسألة صعوبة، لأن من يضع نصب عينيه الصيغة الأولى ربما يجيب بما يرفعها فيقع بما يوجب طرح الصيغة الثانية للتساؤل، وهذا ما وقع فيه جملة من الأعلام كما سنبين.

هذا وقد أجيب عن التساؤل بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المرتضى في التنزيه، واختاره جمع غفير من العلماء: «انه عليه السلام انما قال ذلك في زمان مهلة النظر وعند كمال عقله وحضور ما يوجب عليه النظر بقلبه وتحريك الدواعي على الفكر والتأمل له، لأن ابراهيم عليه السلام لم يخلق عارفا بالله تعالى وانما اكتسب المعرفة لما اكمل الله تعالى عقله وخوفه من ترك النظر بالخواطر والدواعي، فلما رأى الكواكب..».

مناقشة الجواب: ولئن كان السيد المرتضى علما من اعلام الدين

والهدى الا انه لم يصب الصواب في هذا الجواب. والسر فيه ان نظره كان منحصرا بالصيغة الأولى للتساؤل، بينما لو لاحظنا الصيغة الثانية لكان التساؤل على حاله، فإن مقتضى ما ذكره المرتضى انه عليه السلام كان شاكا واقعا وانه كان يبحث بحثا واقعيا عن ربه يريد ان يعرف من هو. فإن كان السيد المرتضى يجوّز على الأنبياء مثل ذلك، كان البحث مبنائيا، وقد بينا في مباحث العصمة ضرورة عصمة الأنبياء عن كل ذنب وخطأ قبل النبوة وبعدها، فكيف نجوّز ما هو اصعب منه، وهو ان يحتمل احتمالا جديا كون الكواكب آلهة أو أربابا.

بل ان المرتضى نفسه يرفض ان يسند إلى الأنبياء عموما مثل هذا الاحتمال، كما يظهر ذلك في كلام له عند الحديث حول سؤال موسى الرؤية، اذ قال، من جملة ما قاله في رده على بعض ما قيل في تلك المسألة: إن موسى عليه السلام لا يخلو من أن يكون شاكا في أن المعرفة الضرورية لا يصح حصولها في الدنيا أو غير شاك. فإن كان شاكا فالشك فيما يرجع إلى أصول الديانات وقواعد التكليف لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام، لا سيما وقد يجوز أن يعلم ذلك على حقيقته بعض أمتهم فيزيد عليهم في المعرفة، وهذا أبلغ في التنفير عنهم من كل شيء يمنع منهم. وإن كان موسى عليه السلام عالما بذلك وغير شاك فيه فلا وجه لسؤاله إلا أن يقال إنه سأل لقومه فيعود إلى معنى الجواب الأول.

وهذا الجواب كما ينطبق على النبي موسى عليه السلام كذلك ينطبق على النبي ابراهيم عليه السلام في اسناد الشك بوجود الله تعالى اليه، وهو من اصول الديانات وقواعد التكليف، وان كان الجواب المتعلق بالنبي موسى عليه السلام اوضح ذلك ان التساؤل المثار حوله متعلق بما بعد النبوة بينما التساؤل المثار حول النبي ابراهيم متعلق بما قبلها، الا ان العصمة خاصة في العقيدة مما لا فرق فيها بين ما قبل النبوة وما بعدها.

وقد بينا في مباحث العصمة ان المشهور بين المعتزلة عصمة الأنبياء عن الضلال العقائدي قبل النبوة، وهو متفق عليه بين علماء الشيعة ومنهم السيد المرتضى، فلا بد ان السيد المرتضى اعتقد ان ما ذكره هنا لا ينافي ذلك، وهذا خطأ، وكيف لا ينافيه والاعتقاد أو احتمال ربوبية الكواكب مما ينزه عنه من هو أقل شأنا من ابراهيم عليه السلام حتى قبل نبوته. كيف لا ينافيه وقد ظهر من الآيات ان ابراهيم عليه السلام ، بناء على الوجه المذكور، لم يقنع بنفي ربوبية كل الكواكب الا بعد ان رأى كوكبا ثم القمر ثم الشمس. فهل يعقل من ابراهيم عليه السلام انه لم يقنع، لو فرضنا صحة الوجه المذكور، بأن كل الكواكب ليست أهلا للربوبية بمجرد الحكم على كوكب واحد، وهل هناك فرق بين كوكب وآخر من تلك الجهة ليحتاج إلى تكثير الشواهد. وهل الامر يحتاج إلى هذا الاضطراب، أليست المسألة ابسط من ذلك بكثير. ولئن لم يكفه كوكب واحد فكيف كفاه ثلاثة عن الباقي. ولو كان يحق للأنبياء ان يكونوا بهذه المثابة لكان من هو اقل شأنا منهم معذوراً في أن يحتاج إلى وقت قد لا ينتهي قبل معرفة الحق. والقول بأنه عليه السلام لم يكن يميز بين الكواكب من المضحكات، لأنه على هذا كان ينبغي ان يحصي كل الكواكب وان يفتش عنها واحدة واحدة، وهو ما لن يكفيه الدهر لتحقيقه.

ان ادراك وجه الشبه بين الكواكب لا يحتاج إلى ذلك التطويل، ونفي الالوهية لا يحتاج إلى أفول وغروب بل يكفي اثبات انها جسم لمن له عقل كعقل النبي ابراهيم عليه السلام إذا بنينا على انه عليه السلام كان في صدد البحث الجاد، الا ان نفرض ان عقله عليه السلام اقل من عقل غيره فلا يقدر على استنتاج عدم اهلية الكواكب للربوبية من جسميتها. ولئن اعتقد

بعض الفلاسفة بتأثير الكواكب وأنها مدبرة وانها ذات ارواح فلكية، الا انهم لم يعتقدوا ذلك بمعزل تدبير الله تعالى، وإلاً فهو أمر قد ثبت فساده، وليس هنا محل بيانه.

ثم هل يغيب عن بال النبي ابراهيم عليه السلام ان حجم القمر والشمس واختلافهما في ذلك لا اثر له في مسألة الربوبية ليحتمل ربوبية الشمس بعد ان نفاها عن القمر لمجرد انها أكبر. ثم أي ميزة لمجرد النظر إلى الكواكب وافولها وغروبها، بالنحو الذي بينه الوجه المذكور، ليكون تفصيلا لقوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾. كما ان «الذي يظهر مما حكي من كلام ابراهيم مع قومه في امر الاصنام ظهورا لا شك فيه انه كان على بينة من ربه، وله من العلم بالله وآياته ما لا يخفى عليه معه ان الله سبحانه انزه ساحة من التجسم والتمثل والمحدودية. قال تعالى حكاية عنه في محاورة له مع ابيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدۡ جَآءَنِي مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَمۡ يَأۡتِكَ فَٱتَّبِعۡنِيٓ أَهۡدِكَ صِرَٰطٗا سَوِيّٗا﴾ إلى آخر الآيات[(١)]، فإذا كان عليه السلام مؤمنا بالله تعالى فهل يخفى عليه انه الرب دون سواه.

كل هذا يدل على انه عليه السلام لم يكن في وارد ابداء احتمال جاد حول ربوبية الكواكب، وانما اراد من كل ما ذكره وحكته الآيات الكريمة شيئاً آخر، وانه إذا رأى ملكوت السموات والأرض فهو رأى غير ما حكته الآيات، أبعد مما تحكيه العيون والحواس..

ولذا فإننا نستغرب كل الاستغراب ان يصدر من السيد المرتضى ومن وافقه في ذلك مثل هذا الجواب، كالرازي في عصمة الأنبياء

(١) تفسير الميزان، ج٧، ص١٧٤.

والعلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، وآخرين. بل الظاهر ان اغلب من تعرض لهذا التساؤل فقد ذكر هذا الجواب، وان لم يقتصروا عليه، كما هو ايضا حال المرتضى والرازي والطباطبائي.

وممن نفى هذا الوجه صراحة ابن حزم، حيث قال، في نفي اعتقاد ابراهيم ربوبية الكواكب أنها خرافة موضوعة مكذوبة ظاهرة الافتعال. ومن المحال الممتنع أن يبلغ أحد حد التمييز والتكليف بمثل هذا وهو لم ير قط شمسا ولا قمرا ولا كوكبا. وقد أكذب الله هذا الظن الكاذب بقوله الصادق ﴿۞ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾، فكيف يدخل في عقله أن الكوكب والشمس والقمر ربه من أجل أنها أكبر قرصا من القمر، هذا ما لا يظنه إلا سخيف العقل.

وهذا الجواب منه كما ينفي الاعتقاد ينفي ايضا الاحتمال الجاد.

وفي محاولة لتلطيف هذا الوجه خصص بعضهم زمان ذلك الحدث بمرحلة الطفولة وقبل البلوغ، كما نجد ذلك في عصمة الأنبياء للرازي، رعاية لحال المعتزلة الذين ينفون عن الأنبياء أي صفة غير لائقة بهم من حين البلوغ.

وهذا لا يغير من الايرادات التي ذكرناها شيئا.

وربما يؤيد هذا الوجه بروايات:

منها ما ورد في تفسير القمي قال: وسئل أبو عبد الله عليه السلام عن قول إبراهيم: «هذا ربي»، هل أشركِ في قوله هذا ربي؟ فقال: من قال هذا اليوم فهو مشرك، ولم يكن من إبراهيم شرك، وإنما كان في طلب ربه وهو من غيره شرك[١].

---

(١) تفسير القمي، ج١، ص٢٠٧.

ومثل هذه الرواية لا يصلح الاستدلال بمثلها على مسألة فقهية، بسبب سندها، فكيف تكون دليلا على مسألة عقائدية، لأنها مرسلة اولا، ولأن تفسير القمي الموجود بين أيدينا لا علم لنا بأنه كتاب القمي حقيقة من غير تغيير أو تحريف.

ومثلها: ما في تفسير العياشي عن حجر قال: أرسل العلاء بن سيابة يسال أبا عبد الله عليه السلام عن قول إبراهيم: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾، وأنه من قال هذا اليوم فهو عندنا مشرك. قال: لم يكن من إبراهيم شرك إنما كان في طلب ربه وهو من غيره شرك[١].

وهذه مرسلة لا عبرة بها، مع ان مضمونها كسابقها يحتاج إلى تأويل، اذ لو جاز ذلك لابراهيم عليه السلام فلماذا يكون من غيره شرك، وهل يحق الطلب لابراهيم عليه السلام ولا يحق لغيره، ام انه بالأولى يحق للآخرين لمن هم دون مرتبة النبوة. وعلى كل حال فهم عليهم السلام، على فرض صدور ذلك الكلام عنهم، أعلم بما أرادوا.

وأما ما رواه العياشي مرسلا عن محمد بن حمران قال: سالت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله فيما أخبر عن إبراهيم: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾. قال: «لم يبلغ به شيئا»، أراد غير الذي قال[٢]. فهي تنسجم مع كلا الوجهين، لأنه عليه السلام لم يرد بقوله «هذا ربي» الاخبار بل أراد الافتراض أو المجاراة.

ومما يؤيد ما ذكرناه في نفي هذا الاحتمال رواية صحيحة السند رواها الكليني في الكافي بسنده، عن ابراهيم بن زيد الكرخي قال:

---

(١) تفسير العياشي، ج١، ص٣٦٥.

(٢) المصدر السابق.

سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: ان ابراهيم عليه السلام كان مولده بكوثار، وكان ابوه من اهلها، وكانت ام ابراهيم وام لوط وسارة وورقة (رقبة) اختين وهما ابنتان للاحج. وكان لاحج نبيا منذرا ولم يكن رسولا. وكان ابراهيم عليه السلام في شبيبته على الفطرة التي فطر الله عز وجل الخلق عليها حتى هداه الله تبارك وتعالى إلى دينه واجتباه[١].

فهذه الرواية تدل على ان ابراهيم عليه السلام كان قد عاصر نبيا منذرا، وعلى الأقل قد سمع عنه، وسمع عن الله تعالى وربوبيته، كما تدل على ان ابراهيم كان على الفطرة التي فطر الله عز وجل الخلق عليها، أي انه لم يفقد الايمان الفطري الذي فقده قومه في عبادتهم للأصنام والكواكب.

الوجه الثاني: إنه عليه السلام كان مؤمنا بالإله، كما كان قومه مؤمنين به وأنه الله، لكنهم كانوا يعتقدون بربوبية الكواكب أو بعضها، ولم يكن عليه السلام معتقدا لربوبيتها ولا محتملا لذلك، بل كان يعلم ان الله هو رب السماوات والأرض، وان ربه هو فاطرها وخالقها. فإذا أردنا ان نعتبر ان لدى ابراهيم عليه السلام بحثا جادا حين النظر في الكواكب، فهو ليس في انه احتمل ربوبيتها احتمالا جادا، بل في انه افترض ربوبيتها افتراضا مقدمة لنفيه. والافتراض لا يعني الاحتمال الجاد بالنظر إلى من يفترضه كما هو اوضح من ان يخفى على أحد، وإن هو الا كفرض المستدل على التوحيد لوجود شريك مقدمة لنفيه، فهل هذا الفرض يعني احتمال الشرك من المستدل. ولو كان كل افتراض يوجب اقتناع المفترض بالاحتمال لكان فرض المحال محالا. وهل قوله تعالى: ﴿لَوْ

(١) الكافي، ج٨، ص٣٧٠.

كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ يعطي احتمال وجود شريك، وشتان ما بين فرض الشيء وبين احتمال وجوده. فانطلق عليه السلام من افتراض انها رب وبحث عن اللازم الفاسد لهذا الافتراض ليثبت بطلان الملزوم، كما يقال في الاصطلاحات المنطقية. وليس في هذا أي منافاة مع العصمة على الاطلاق اذ لم يكفر ابراهيم ولم يشرك بربه بل ولا احتمل وجود شريك له احتمالا جادا، وانما ذكره افتراضا وربما نفترض المحال وفرض المحال ليس بمحال، من اجل ان نستدل على محاليته بالبرهان والاستدلال. وكثيرا ما يؤمن المرء بأشياء وجدانا ثم إذا أراد البرهان بحث عنه، وليس البحث عن البرهان دليلاً على عدم الايمان. ولعله هذا معنى ما ورد في الروايات المرسلة التي نقلناها سابقا من ان هذا من غير ابراهيم عليه السلام شرك، اذ ليس المقصود اعطاء فسحة للنبي في مسألة عقائدية خطيرة كهذه بحيث يسمح له الخطأ فيها، بل المقصود ان طلبه عليه السلام لم يكن بحيث ينطلق من الشرك أو احتماله.

ويدل على صحة هذا الوجه انه تعالى قال في بداية القصة: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾، ثم في آخرها قال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾. فبضم ما قبل مع ما بعد يتحصل الوجه الذي ذكرناه ويؤكده قوله: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ﴾ فتوجيه الخطاب عند الأفول يفيد ما ذكرنا.

وكان بالامكان حمل كلام المرتضى على ارادة هذا الوجه لولا عبارات في كلماته تمنعنا من ذلك، فقد قال في آخر الوجه الذي نقلناه عنه: إن ابراهيم عليه السلام قال في آخر الكلام: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠

مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، وكان هذا القول منه عقيب معرفته بالله تعالى وعلمه بأن صفات المحدثين لا تجوز عليه تعالى[١].

وظاهره انه عليه السلام قد نال المعرفة بالله تعالى بذلك البرهان، الا ان يوجه كلامه بأنه نال معرفة استدلالية بعد ان كان يملك معرفة وجدانية لكن ينافيه قوله: «وعلمه بأن صفات المحدثين لا تجوز عليه تعالى». نعم تطبيق كلام العلامة الطباطبائي على ما ذكرنا اسهل من تطبيق كلام المرتضى، وان كان في كلام الميزان اشارات تنافيه.

وقد يعترض على ما ذكرناه من الوجه، بأنه ينافي قوله تعالى حكاية عن النبي ابراهيم عليه السلام، بعد ان نفى الربوبية عن القمر: ﴿قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾، فإن ظاهر هذه الآية انه عليه السلام طلب من ربه ان يهديه إلى نفسه، وهذا يدل على انه لم يكن قد اهتدى اليه بعد، فكيف تقول انه كان مؤمنا بربه.

وهذا مردود اذ لا شك انه عليه السلام كان مؤمنا بالله تعالى الها خالقا، ولم يكن أعمى عن ذلك، وكان يعلم بأن صفات الخالق لا يمكن ان نجدها في الجماد، ولذا عاب على أهل زمانه عبادة الأصنام، وكان ذلك قبل ان يعيب عليهم عبادة الكواكب، فإذا كان مؤمنا بالله تعالى وجب ان يكون مؤمنا بربوبيته تعالى لا غير. ولو كان بصدد البحث الحقيقي كأي بحث يشتغل به الجاهل المطبق الذي لا يعرف اين الحق، فإننا لم نجد فرقا في حالته عليه السلام بين القمر والشمس، فذلك نفى عنه الربوبية لأفوله وتلك كذلك، فكيف اهتدى بعد الشمس ولم يهتد بعد القمر، لو كان المقصود هو الهداية الأولى المسبوقة بعمى وجهالة وضلالة وحيرة. فإن

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٤٠.

لم يكن مهتديا حين افول القمر فهو لن يهتدي حين افول الشمس لوجود كواكب اخرى يمكن تتبعها. فالوقوف عند الشمس واعلانه الهداية وعدم وقوفه عند القمر لأن الغرض كان يقتضي من ابراهيم عليه السلام تتبع كواكب مخصوصة هي التي كان يعبدها قومه، وهي الزهرة والقمر والشمس. فنفى أولاً ربوبية الزهرة ثم نفى ربوبية القمر ثم نفى ربوبية الشمس، ولم تعد هناك حاجة لنفي ربوبية غيرها لأن قومه لا يدعون ذلك، فهو عليه السلام امتلك البرهان من الكوكب الأول، وانما اكمل لأجل هدف آخر هو ما سنبينه في الوجه التالي. وبهذا يتبين ان الوجه الثاني مخصوص بالمرحلة الأولى في النظر إلى الكواكب، اما المراحل الأخرى فإن الوجه الثاني لا يكفي لتوضيحها.

وعلى كل حال فإن معنى قوله ﴿قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ الكناية عن ان الهداية هي دائما من الله تعالى وان القول بربوبية من تلك حاله من الأفول ضلال، ولكنه عندما نظر إلى الشمس وجد عذرا أوليا تواضعاً منه في الحوار، للقائلين بربوبية الشمس، وهو انها اكبر، فلما افلت اعلن حينئذ انها ليست ربا مثل ما سبقها من الكواكب.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد المرتضى، خلاصته:

ان إبراهيم عليه السلام لم يقل ما تضمنته الآيات على طريق الشك، ولا في زمان مهلة النظر والفكر بل كان في تلك الحال موقنا عالما بأن ربه تعالى لا يجوز أن يكون بصفة شيء من الكواكب. وإنما قال ذلك على سبيل الإنكار على قومه والتنبيه لهم على أن ما يغيب ويأفل لا يجوز أن يكون إلها معبودا، ويكون قوله: «هذا ربي» محمولا على أحد وجهين: أي هو كذلك عندكم وعلى مذاهبكم، كما يقول أحدنا للمشبه على

سبيل الإنكار لقوله هذا ربه: جسم يتحرك ويسكن. والوجه الآخر: أن يكون قال ذلك مستفهما، وأسقط حرف الاستفهام للاستغناء عنه وقد جاء في الشعر ذلك كثيرا.

فإن قيل: حذف حرف الاستفهام إنما يحسن إذا كان في الكلام دلالة عليه وعوض عنه، وليس تستعمل مع فقد العوض. والآية ليس فيها ذلك. قلنا: قد يحذف حرف الاستفهام مع إثبات العوض عنه ومع فقده إذا زال اللبس في معنى. وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ﴿١١﴾﴾، قال: هو أفلا اقتحم العقبة، فألقيت ألف الاستفهام. وبعد فإذا جاز أن يلقوا ألف الاستفهام لدلالة الخطاب عليها فهلا جاز أن يلقوها لدلالة العقول عليها لأن دلالة العقل أقوى من دلالة غيره[1].

ولم يكن هناك أي داع لأن يدخل المرتضى نفسه في مشكلة الاستفهام، اذ يمكن ان يكون مراده عليه السلام بقوله «هذا ربي» انه يفترض ذلك مجاراة لقومه، فلا استفهام كما لا حاجة لتقدير «عندكم» فإن المجاراة تستدعي بعض الليونة فينسب الفرض إلى نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[2].

ولا بأس بهذا الوجه ولا اشكال عليه. وقد ذكره العلماء قاطبة، كالرازي في عصمة الأنبياء وابن حزم والقاضي العياض في الشفاء، واسنده إلى معظم الحذاق من العلماء والمفسرين.

وذكره ايضا العلامة الطباطبائي في الميزان مع الوجه الأول مرجحا

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٤١.

(٢) سورة سبأ، الآية ٢٤.

هذا على ذاك، مع ان المرجحات التي يذكرها كان ينبغي ان تقوده إلى رفضه لا إلى مجرد جعله وجها مرجوحا وأهم مرجح ذكره، هو: ما حكاه الله عنه في سورة مريم في محاجته اياه ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدۡ جَآءَنِي مِنَ ٱلۡعِلۡمِ.. إِنَّهُۥ كَانَ بِي حَفِيّٗا﴾ على انه عليه السلام كان على علم بحقيقة الامر، وان الذي يتولى تدبير امره ويخفى عليه ويبالغ في اكرامه هو الله سبحانه دون غيره. وعلى هذا فقوله هذا ربي جار مجرى التسليم والمجاراة بعدّ نفسه كأحدهم ومجاراتهم وتسليم ما سلموه، ثم بيان ما يظهر به فساد رأيهم وبطلان قولهم. وهذا الطريق من الاحتجاج أجلب لانصاف الخصم، وامنع لثوران عصبيته وحميته واصلح لاسماع الحجة.

وإن كان قد يورد على ما ذكره العلامة من انه لا دليل على ان ذلك الحوار المذكور في سورة مريم قد قيل قبل النظر إلى الكواكب، لكنه ايراد ضعيف لان ظاهر الآيات التي نقلناها في صدر هذا البحث ان نظر النبي ابراهيم عليه السلام إلى الكواكب كان بعد حديثه مع أبيه آزر، الا ان نفترض ان الحوار قد حصل أكثر من مرة فمرة قبل الكواكب ومرة بعدها، وليس هذا بالبعيد.

وبعد هذا كله قد نرى من يعتبر ان ما صدر من ابراهيم عليه السلام كان خطوة في طريق الايمان، وهو كلام لا يخلو من بعد عن هذا الطريق، لأن ظاهره كون ابراهيم لم يبلغ مرحلة الإيمان. ونحن ان لم نقبل من النبي الخطأ والمعصية قبل النبوة فكيف نقبل الكفر. وربما كان مراده معنى آخر غير ما هو ظاهر كلامه.

والخلاصة أنه عليه السلام اما كان في مقام البحث عن الدليل العلمي لنفسه لنفي ربوبية الكواكب، بعد أن كان نافيا لها بالوجدان والفطرة، وهذا المقام انتهى عند الانتهاء من التأمل إلى الكوكب الأول، الذي لم

يسم في القرآن، والذي قيل انه كوكب الزهرة، ويكون اكمال النظر إلى القمر والشمس مجرد تأكيد للأمر، وإما انه كان مجاريا لهم في كل مراحل النظر إلى الكواكب، وهذا هو الأرجح لأن نفي الربوبية عن الكواكب لا يحتاج إلى انتظار افولها، اذ كان يكفيه عليه السلام ملاحظة جسميتها أو حركتها، وانما اهتم عليه السلام بالأفول لأن الرب لا يمكن ان يغيب عن مربوبه. فإذا كانت الشمس والقمر من الأرباب لكان هذا منافيا لربوبيتها، وبهذا اختلف الأمر عن جسميتها أو عن حركتها، التي ربما سيصعب على قومه ان يفهموها.

وربما يؤيد الوجه الآخر انه عليه السلام قد قال لقومه، على ما حكاه القرآن الكريم، في حواره معهم: ﴿قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[1]، والظاهر ان معنى كونه عليه السلام من الشاهدين، هو ما ناله من معرفة علمية بعد النظر في الكواكب.

وعلى كل تقدير فما شك ابراهيم عليه السلام في ربوبية الله لحظة ولا احتمل ان يكون له تعالى شريك في الربوبية.

---

(١) سورة الأنبياء، الآية ٥٦.

التساؤل الثاني: شبهة الكذب

ويظهر ذلك في عدة موارد حكاها القرآن الكريم عنه عليه السلام :

المورد الاول قوله(ع): بل فعله كبيرهم

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ﴿٥١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُواْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ﴿٥٣﴾ قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٥٤﴾ قَالُوٓاْ أَجِئْتَنَا بِٱلْحَقِّ أَمْ أَنتَ مِنَ ٱللَّٰعِبِينَ ﴿٥٥﴾ قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٥٦﴾ وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّواْ مُدْبِرِينَ ﴿٥٧﴾ فَجَعَلَهُمْ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴿٥٨﴾ قَالُواْ مَن فَعَلَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَآ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٩﴾ قَالُواْ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٠﴾ قَالُواْ فَأْتُواْ بِهِۦ عَلَىٰٓ أَعْيُنِ ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ﴿٦١﴾ قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾ فَرَجَعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوٓاْ إِنَّكُمْ أَنتُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾[1].

ومراده من كبيرهم اكبر الأصنام حجما، وهذا في ظاهره كذب، لأن الذي فعل ذلك هو ابراهيم عليه السلام لا غير.

---

(١) سورة الأنبياء الآيات ٥١ الى ٦٤.

وربما يقال بأن هذا التساؤل سهل المؤونة، اذ لو سلمنا انه عليه السلام اراد الاخبار بذلك، فهو غير قادح في عصمته عليه السلام لأن المقام مقام تقية ويجوز للأنبياء ان يتقوا أعداءهم بقول خلاف الحقيقة بقصد حفظ انفسهم. وأما التقية التي لا تجوز عليهم فهي التنازل عن أي جزء من العقيدة والدين الذي يبلغونه، ولذا فإنه عليه السلام هاجم معتقدهم في الاصنام وفضح ما هم عليه بقوله: ﴿إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾. على ان هذا قد حصل قبل النبوة وليس بعدها.

لكن هذا الاحتمال وان كان جائزا في نفسه، الا انه عليه السلام أراد بتحطيم الأصنام تبليغهم رسالة واعلان موقفه من عبادة الأصنام، ومثل هذا الموقف ينافيه التقية، على انه عليه السلام لم يتق بل هو باسناد التحطيم إلى كبير الأصنام خاصة، قد دل على نفسه لأن القوم يعلمون ان الصنم غير قادر على ذلك، وبهذا يكون عليه السلام قد اعلن بهذا التعبير عن أكثر من موقف.

فالصحيح ان يقال بما قاله المشهور من العلماء والمفسرين من أنه ليس في هذه الحكاية أي كذب، لأن اخباره عليه السلام كان إخبارا مشروطا بـ ﴿إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾، والاصنام لا تنطق فيكون الاخبار المخالف للحقيقة منفيا، لأن المشروط منفي عند انتفاء شرطه. وانما علق الاخبار على ذلك الشرط ليبين لهم سخافة ما يعتقدونه في هذه الأصنام التي لا تسمع ولا تبصر ولا تنطق. ولا فرق بين ان يقول زيد انا من فعل هذا الشيء ان كان اسمي عمروا، وبين ان يقول لم أفعل ذلك. ولا ينافي ذلك قوله ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾، اذ الشرط شرط للقول وللسؤال معا.

وهذا هو الجواب الذي اعتمد عليه المرتضى في التنزيه[١]، وذكره الرازي محتملا التقديم والتأخير في الآيات والتقدير: بل فعله كبيرهم هذا ان كانوا ينطقون فاسألوهم[٢]. واختاره ابنِ حزم ايضا واضاف انه توبيخ على طريقة قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾[٣] وهو في الحقيقة مهان ذليل معذب في النار[٤].

وبهذا الجواب اجاب في الميزان قال: لا سبيل إلى عده كذبا فإنه كلام موضوع مكان التبكيت، مسوق لالزام الخصم على الاعتراف ببطلان مذهبه، ولذا لم يجد القوم بدا من الاعتراف بذلك، فقالوا: لقد علمت ما هؤلاء ينطقون، فقال افتعبدون من دون الله..[٥]

ويقرب منه كلام العياض في الشفاء[٦].

وبهذا المعنى وردت عدة روايات منها ما رواه الشيخ الصدوق عن ابيه عن محمد العطار عن الأشعري عن ابراهيم بن هاشم عن صالح بن سعيد عن رجل من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل في قصة ابراهيم: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾. قال: ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم عليه السلام. فقلت: وكيف ذاك؟ قال: انما قال ابراهيم عليه السلام فسألوهم ان كانوا ينطقون ان نطقوا فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً فما نطقوا وما كذب ابراهيم عليه السلام[٧].

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٤٣.
(٢) عصمة الأنبياء، ص٣٧.
(٣) سورة الدخان، الآية ٤٩.
(٤) نقلاً عن هامش كتاب عصمة الأنبياء للفخر الرازي، ص٣٨.
(٥) تفسير الميزان، ج٧، ص٢٢٨.
(٦) ج٢، ص١٤١.
(٧) معاني الاخبار، ص٢٠٨.

وهذه الرواية مرسلة، الا ان مضمونها موافق لما ذكره العلماء.

المورد الثاني: قوله(ع): اني سقيم

قال تعالى: ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ لَإِبْرَٰهِيمَ ﴿٨٣﴾ إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٤﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَاذَا تَعْبُدُونَ ﴿٨٥﴾ أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ ﴿٨٦﴾ فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٧﴾ فَنَظَرَ نَظْرَةً فِى ٱلنُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّى سَقِيمٌ ﴿٨٩﴾ فَتَوَلَّوْا۟ عَنْهُ مُدْبِرِينَ ﴿٩٠﴾ فَرَاغَ إِلَىٰٓ ءَالِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ﴿٩١﴾ مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ ﴿٩٢﴾ فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًۢا بِٱلْيَمِينِ ﴿٩٣﴾ فَأَقْبَلُوٓا۟ إِلَيْهِ يَزِفُّونَ ﴿٩٤﴾ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾[١].

والتساؤل في هذه الآية من وجهين:

أحدهما أنه حكى عن نبيه النظر في النجوم وعندكم أن الذي يفعله المنجمون من ذلك ضلال.

والآخر قوله عليه السلام إني سقيم وهو لم يكن كذلك وهذا كذب.

قال العلامة الطباطبائي: لا شك أن ظاهر الآيتين أن اخباره عليه السلام بأنه سقيم مرتبط بنظرته في النجوم ومبني عليه[٢].

وقد أجيب عن التساؤل بأجوبة مختلفة:

الجواب الأول: ما ذكره المرتضى وآخرون من ان نظره في النجوم لم يكن نظر المنجمين، بل كان كنظرنا إلى الشمس عند الزوال أو الغروب لنعرف اوقات الصلاة، فهو عليه السلام نظر في النجوم لأنه يعرف منها وقت مجيء علته، فعرف انه سقيم.

---

(١) سورة الصافات الآيات: ٨٣ الى ٩٦.

(٢) تفسير الميزان، ج١٧، ص١٤٨.

وقد اعترض على هذا الوجه بأن لازم ذلك ان يقال: نظر إلى النجوم، لا نظر في النجوم، لأن «في» تعطي هنا معنى التفكير.

وأجاب المرتضى، بما ظاهره اعتراف بان الايراد وارد لو أريد من «في» معناها، فرده بأن «في» هنا بمعنى الى، كما ان «إلى» تأتي احيانا بمعنى في، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ وانما اراد على جذوعها. فالحروف يمكن ان يقوم بعضها مقام بعض وهذا معروف في اللغة[١].

ولكن الأولى، لمن ذكر هذا الوجه ان لا يمانع في استعمال «في» هنا، حتى بمعناها، لان النظر لتحديد موعد علته لا ينافيه كونه نظرا في النجوم لا اليها. اذ معنى التفكر والتأمل موجود بغرض تحديد الموعد.

وهذا الوجه هو الأنسب عند العلامة الطباطبائي بحاله عليه السلام وهو في إخلاص التوحيد بحيث لا يرى لغيره تعالى تأثيرا. وهذه الأولوية في كلام العلامة مقابل تفسير النظر في النجوم على أساس ان لها تأثيرا في الصحة والسقم.

وعلى هذا الوجه يكون معنى قوله عليه السلام انه سقيم أحد وجهين ذكرهما المرتضى وهما:

الأول: انه عليه السلام كانت تأتيه علة في أوقات مخصوصة، فلما دعوه إلى الخروج معهم نظر إلى النجوم ليعرف موعد مرضه، فقال اني سقيم، يقصد انه مشرف على السقم والمرض، كما يقال لكل من به مرض الموت مثلا وقد اشرف على الموت بأنه ميت.

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٤٦.

الثاني: انه يمكن ان يكون قد اوحي اليه انه سيبتلى بالمرض في موعد محدد عرفه اياه ببعض النجوم، وان لم يكن من عادته المرض، فلما نظر في النجوم ورأى الأمارة قال اني سقيم، تصديقا بما أخبره الله تعالى به.

وعليه فإنه عليه السلام لم يخالف الحقيقة في قوله ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾.

الجواب الثاني: ما يظهر من جماعة، وهو انه عليه السلام نظر في النجوم للوقوف على الحوادث المستقبلة التي كان المنجمون يرون أن الأوضاع الفلكية تدل عليها، وقد كان الصابئون مبالغين فيها وكان في عهده عليه السلام منهم جم غفير، فأخبر قومه أنها تدل على أنه سقيم فليس في وسعه الخروج معهم.

وينفيه ان لازمه الاعتقاد بتأثير الكواكب والنجوم في النفوس على نحو ما يعتقده الصابئون أي بنحو مستقل وربوبي. الا ان يفترض هذا القائل ان مراد النبي عليه السلام الاعتذار استنادا إلى طريقتهم من باب الزموهم بما الزموا به انفسهم، الا انه لا يحسن لنبي ان يقر قوما على مثل هكذا معتقد ولو مماشاة كما اشرنا. وسيعاد طرح الموضوع في الجواب الثامن.

الجواب الثالث: ما يظهر من المرتضى ايضا وهو أن معنى ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي ٱلنُّجُومِ﴾ انه نظر اليها متفكرا فيما يراه قومه مستسخفا عبادتهم للكواكب، متحسرا عليهم. ويكون معنى قوله «اني سقيم» أنه سقيم القلب حزين على ما يراه من قومه من اصرار على عبادة الأصنام وهي لا تسمع ولا تبصر[1].

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٤٦.

ويؤيده اضافة إلى سياق الآيات، ما في روضة الكافي بسند معتبر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أبو جعفر عليه السلام: عاب آلهتهم فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم. قال أبو جعفر عليه السلام: والله ما كان سقيما وما كذب[1].

الجواب الرابع: ما ذكره المرتضى ايضا قال: إنه شخص ببصره إلى السماء كما يفعل المفكر المتأمل فإنه ربما أطرق إلى الأرض وربما نظر إلى السماء استعانة في فكره[2].

ومراده ان النظر في النجوم لم يكن فيها بعينها بل اشير بالنجوم إلى السماء وجهة العلو، لكنه لم يذكر معنى «سقيم» على هذا الوجه. ربما اراد منه هنا المعنى الوارد في الجواب السابق، اذ يحفظ حينئذ نحو علاقة شكلية بين النظر في السماء وبين الاخبار عن السقم بمعنى الحزن لا المرض، لعدم العلاقة بين المرض وبين النظر إلى السماء.

الجواب الخامس: ما حكاه المرتضى بلفظ قيل: ان المراد بالنجوم هنا نجوم النبت، لأنه يقال لكل ما خرج من الأرض وغيرها وطلع انه نجم ناجم وقد نجم، ويقال للجميع نجوم. ويقولون: نجم قرن الظبي ونجم ثدي المرأة. وعلى هذا الوجه يكون إنما نظر في حال الفكر والاطراق إلى الأرض فرأى ما نجم منها. ويكون معنى سقيم ما تقدم في الجواب الثالث.

الجواب السادس: ما حكاه المرتضى بلفظ قيل ايضا: إنه أراد بالنجوم ما نجم له من رأيه وظهر له بعد أن لم يكن ظاهرا.

---

(١) الكافي، ج٨، ص٣٦٩.

(٢) تنزيه الأنبياء، ص٤٥.

ثم رد كلا الوجهين (الخامس والسادس)، بأنه وإن كان يحتمله الكلام فالظاهر بخلافه لأن الإطلاق من قول القائل: نجوم لا يفهم من ظاهره إلا نجوم السماء دون نجوم الأرض ونجوم الرأي. وليس كلما قيل فيه إنه نجم وهو ناجم على الحقيقة يصلح أن يقال فيه نجوم بالاطلاق، والمرجعَ في هذا إلى تعارف أهل اللسان[١].

الجواب السابع: ما حكي عن ابي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني من ان هذه الآيات تعرض نفس القصة التي تحدثت عن نظره عليه السلام في الكواكب وتفكره في ربوبيتها، فكأنه عليه السلام عندما نظر في النجوم والكواكب قال اني سقيم ويريد انه شاك والشك سقم، ثم زال عنه ذلك بعد ان توصل إلى المعرفة التامة والعلم شفاء.

ورده المرتضى بأن: آيات «فنظر..» محفوفة بالقرائن الدالة على انها مختلفة عن قصة النظر في الكواكب، لأن الله تعالى قال ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ لَإِبْرَٰهِيمَ ﴿٨٣﴾ إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٤﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَاذَا تَعْبُدُونَ ﴿٨٥﴾ أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ ﴿٨٦﴾ فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٧﴾ فَنَظَرَ نَظْرَةً فِى ٱلنُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّى سَقِيمٌ ﴿٨٩﴾﴾. فبين تعالى كما ترى أنه جاء ربه بقلب سليم، وإنما أراد أنه كان سليما من الشك وخالصا للمعرفة واليقين، ثم ذكر أنه عاتب قومه على عبادة الأصنام فقال ماذا تعبدون؟ وسمى عبادتهم بأنها إفك وباطل، ثم قال فما ظنكم برب العالمين؟ وهذا قول عارف بالله تعالى مثبت له على صفاته غير شاك، فكيف يجوز أن يكون قوله من بعد ذلك: فنظر نظرة في النجوم أنه ظنها أربابا وآلهة، وكيف يكون قوله إني سقيم؟ أي لست على يقين ولا شفاء[٢].

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٤٧.

(٢) المصدر السابق.

ويضاف إلى ما ذكره المرتضى، انك قد عرفت عدم صحة افتراض ان ابراهيم عليه السلام كان شاكا شكا جديا فلا معنى لحمل الكلام عليه سواء في تلك الآيات ام في هذه.

الجواب الثامن: ما حكاه الرازي وهو أنه عليه السلام نظر في النجوم تشبها بأهل زمانه في الظاهر وحكم أنه سقيم إيهاما على قومه أنه استدل على ذلك بالنجوم وإن كان الامر في نفسه ليس كذلك[١].

ويرده ان ايهام القوم بانه اعتمد على ما يعتمدون عليه من اقرارهم على الكفر وايهامهم صحة ما هم عليه، ولا يجوز فرض ذلك بحق النبي عليه السلام.

وقريب مما ذكره الرازي ذكر القاضي العياض في الشفا واعتبر ذلك «من المعاريض التى فيها مندوحة عن الكذب»[٢]. والتورية هنا بأن يكون مقصود النبي عليه السلام أي مرض قد يصاب به فيما بعد، اذ لا يخلو الانسان من حالات مرضية.

وربما يعترض على ذلك بأنه اعتراف بأنه عليه السلام لم يقل الحقيقة، وهو ينافي العصمة، وان كان ذلك قبل النبوة، من غير فرق في ذلك بين ان يكون قاصدا التورية ام لا، لأن التورية تنافي العصمة، سواء جعلناها من مصاديق الكذب ام لم نجعلها، لأنها توجب انتفاء الثقة بكلامه عليه السلام، وهذا ما يظهر من العلامة الطباطبائي في بعض كلماته[٣]، لكنه في موضع آخر يذكر أنه عليه السلام اعتل بالمرض ليتفرغ

(١) عصمة الأنبياء، ص٣٩.

(٢) ج٢، ص١٤٠.

(٣) تفسير الميزان، ج١٧، ص١٤٨.

للأصنام فيحطمها. كما ان بعض الوجوه المتقدمة عن المرتضى هي من التورية، كتفسير السقم بالحزن على قومه. ومثله تفسير السقم باعتبار ان كل من سيموت فهو سقيم.

وربما يقال: ان التورية كالكذب لا يجوز صدورهما عن الانبياء عليهم السلام، وتفسير السقم بالحزن ليس من التورية بل من المجاز، وهو كثير التداول في استعمالاتنا، فكثيرا ما ينسب الانسان السقم إلى نفسه لحالة نفسية غير مرضية، ان لم نقل ان الحزن نفسه يسبّب حالة مرضية. الا أن بعض الروايات المعتبرة تؤيد أنه عليه السلام استعمل التقية، فقد روى الكليني في الكافي بسند معتبر عن ابي بصير أنه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: التقية من دين الله. قلت: من دين الله؟ قال: إي والله من دين الله، ولقد قال يوسف ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ﴾، والله ما كانوا سرقوا شيئا، ولقد قال إبراهيم ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، والله ما كان سقيما[1].

وقد يتساءل عن محل التقية، فهل التقية هي في ادعاء سقم غير موجود، ام في التعذر بسقم موجود كي لا يذهب معهم فيتفرغ لتحطيم اصنامهم. ولئن كان ظاهر الرواية انه ادعى سقما غير موجود، الا ان السقم الذي نفته الرواية ربما كان مرتبة منه لا اصل وجود سقم وهم وغم وحزن. فإن الهم واخواته من السقم حقيقة أو توجبه، وان كان الناس لا يعتبرونه عائقا عن الذهاب، فيكون الايهام في أنهم فهموا منه مرضا معتدا به يمنعه من الذهاب معهم. فلم يكن قوله عليه السلام منافيا للحقيقة، ولربما لو سألوه عن سقمه لبين لهم ذلك. وعلى هذا فلو

---

(١) الكافي، ج٢، ص٢١٧.

أردنا ان نعتمد على الرواية، فإن أفضل الوجوه في تفسير السقم هو الحزن ونحوه. ولو كانت الرواية في مقام نفي أي شيء يصح اطلاق السقم عليه عرفا، كان لنا ان نعرض عن الرواية لمنافاتها للدليل القطعي الدال على العصمة وعلى عدم ارتكاب الأنبياء ما ينافي الوثاقة وينفي الضمانة.

الا ان يقال انه عليه السلام لو ذهب معهم لكان مضطرا لكي يظهر ما يظهرونه من عبادة كافرة، كما انه مأمور بتحطيم الاصنام، فكان لا بد ان يجد أي طريقة كي لا يذهب معهم، فيكون هذا من موارد التورية لغرض اهم، ومثلها لا يوجب انتفاء الوثاقة المطلقة بالنبي صلى الله عليه وآله، كما لا توجب انتفاء الضمانة، ولهذا كانت التقية من ائمتنا عليهم السلام غير موجبة لأي منهما، فإنهم لا يقدمون عليها الا لمصلحة مهمة وعظيمة تصير التقية بموجبها واجبا.

التساؤل الثالث: استغفاره لأبيه الكافر وهو غير جائز

قال تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّيٓ﴾[1] وقال: ﴿وَٱغْفِرْ لِأَبِيٓ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴿٨٦﴾﴾[2] وأبوه كان كافرا بمقتضى الآيات الكريمة. والاستغفار للكافر غير جائز لقوله تعالى ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ﴾[3] وهذا عام لكل المؤمنين، ولقوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾[4]، وهذا يدل على ان ما وقع من ابراهيم عليه السلام لا يصح التأسي به فوجب أن يكون ذلك معصية منه. كذا قيل.

وأجيب بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد المرتضى في التنزيه وخلاصته أنه عليه السلام انما استغفر له بناء على وعد من ابيه بأن يؤمن، فأظهر له ابوه

(١) سورة مريم، الآية ٤٧.
(٢) سورة الشعراء، الآية ٨٦.
(٣) سورة التوبة، الآية ١١٣.
(٤) سورة الممتحنة، الآية ٤.

ميلا إلى الايمان على سبيل النفاق، حتى ظن ابراهيم من ابيه خيرا فاستغفر له، ولم يستغفر له مع بنائه على كفره. ولذا لما تبين له انه مقيم على كفر رجع عن الاستغفار وتبرأ منه على ما نطق به القرآن. فلا منافاة بين استغفاره عليه السلام لأبيه وبين النهي عن الاستغفار للكافرين، لأن هذا النهي انما يكون منجزا بحق من يعلم بكفر المستغفر له، كما أن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ﴾[1] تدل على انه تعالى قد عذره في استغفاره لأبيه بأنه كان لأجل موعدة، وأبان براءته منه عندما علم انه عدو للّه، ومدحه على ما فعل، فكيف يصح مع ذلك اعتبار انه عليه السلام قد خالف. اما الاستثناء من آية التأسي فليس الغرض منه كون فعله عليه السلام معصية، لأن الاستثناء يمكن ان يكون لأجل ان لا يتوهم المؤمنون، بعد ان علموا استغفار ابراهيم لأبيه، انه من جملة ما يتأسى به، فهو عليه السلام وان كان معذورا فيما فعل لكن العذر كان عدم علمه بكفره، فقد يتوهم المؤمنون عند اطلاق آية التأسي ان الاستغفار للكافرين جائز حتى مع العلم بكفرهم فكان الاستثناء لدفع هذا التوهم[2].

ومع ان لطف هذا الوجه غير خاف على أحد، اذ يرتفع به اشكال العصيان، الا انه لا يخلو من اشكال من جهة أخرى، لأن دليل العصمة كما تقدم يمنع ارتكاب المعصوم لأي خطأ سواء في القول أو في الفعل، خاصة إذا كان ذلك يمس دائرة السلوك الديني، والمواقف في طريق التبليغ والدعوة، فإذا كان الاستغفار من ابراهيم عليه السلام خطأ حتى

(١) سورة التوبة، الآية ١١٤.
(٢) تنزيه الأنبياء، ص٥٦.

احتاج إلى استثناء، ولو لدفع الوهم المذكور، كان هذا موجبا لمعقولية صدور خطأ من ابراهيم عليه السلام ومن أي نبي آخر فيرتفع الوثوق بكل الأفعال والأقوال. ولئن أمكن لأحد ان لا يمانع من وقوع الأنبياء في الخطأ فيما لا يمس الشريعة لا من قريب ولا من بعيد، فإنه لا مجال لتجويز وقوع ذلك فيما يمسها، ولذا فإن هذا الوجه من حيث انه جوز الخطأ الذي لا يجوز على الأنبياء غير صحيح، وان رفع العصيان.

الوجه الثاني: ما ذكره المرتضى ايضا، وخلاصته، ان قوله تعالى: ﴿إِلَّا قَوْلَ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ﴾ ليس استثناء من التأسي، بل من قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ..﴾ فإن ابراهيم عليه السلام وان قال لقومه ذلك لكنه في البداية استغفر لأبيه ولم يتبرأ منه. فابراهيم عليه السلام قال لقومه ذلك الا اباه فإنه استغفر له. فهو اذن استثناء من القوم الذين تبرأ منهم ابراهيم والذين معه، ولولا هذا الاستثناء لكان الكلام باطلاقه دالا على انه عليه السلام عامل أباه من العداوة والبراءة بما عامل به غيره من الناس. اما وجه استغفار ابراهيم لأبيه فهو ان الأب وعد الابن بالاسلام والايمان كما تقدم[1].

وهذا الوجه كسابقه يؤكد وقوع النبي بخطأ سلوكي بسبب ظنه صدق ابيه في وعده، وهذا خطأ لا يتوقع من الأنبياء عليهم السلام، كما اثبتته أدلة العصمة. وكنا قد ذكرنا في بحث العصمة ان وقوع ما يخالف الشريعة ولو خطأ أو سهوا منفي عن الانبياء عند جمهور الامامية وجمهور السنة.

وفي تفسير العياشي عن ابراهيم بن ابي البلاد عن بعض اصحابه

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٥٦.

قال قال ابو عبد الله عليه السلام ما يقول الناس في قول الله: ﴿وَمَا كَانَ ٱسۡتِغۡفَارُ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوۡعِدَةٖ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ﴾. قلت: يقولون ابراهيم وعد اباه ليستغفر له. قال: ليس هو هكذا. وان أبا ابراهيم وعده ان يسلم فاستغفر له فلما تبين انه عدو لله تبرأ منه[١].

وهو يؤيد ما ذكره المرتضى في الوجهين، الا ان الخبر ضعيف بالارسال فلا يستدل به، على ان الرواية تقول وعده بأن يسلم، ولم تقل بأنه اظهر الايمان نفاقا كما ذكر المرتضى، فالرواية تكون موافقة لما سيأتي عن الطبرسي والعلامة، ولا تكون منافية للوجه الثالث الآتي.

وبعض ذكر أحد الوجهين، ذكر ان الوعد المشار اليه في الآيات انما هو وعد ابراهيم عليه السلام لأبيه وليس العكس، وقد رده المرتضى بانه لو صح ذلك لكان وعدا على اساس توقع الايمان وعدم الجزم بكفر ابيه، فيعود إلى ما يقارب الوجه السابق من حيث المعنى أي وعد الأب بالايمان، مع اختلاف في انه بدل ان يعد الأب ولده بالايمان، اظهر له الايمان.

وهذا الرد من المرتضى غير وجيه، اذ لا يشترط في حسن الاستغفار ظهور الايمان بل يكفي توقعه، وهو ما ذهب اليه الطبرسي في مجمع البيان، مخالفا للسيد المرتضى، فبنى على ان الوعد من ابراهيم عليه السلام رجاء الايمان منه فلما آيس من ايمانه تبرأ منه. وعلى هذا القول يرتفع محذور لزوم نسبة الخطأ في السلوك إلى النبي عليه السلام.

وهذا الوجه هو الذي رجحه العلامة في الميزان فقال في تفسير

(١) تفسير العياشي، ج٢، ص١١٤.

قوله تعالى: ﴿قَالَ سَلَٰمٌ عَلَيۡكَۖ سَأَسۡتَغۡفِرُ لَكَ رَبِّيٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ بِي حَفِيّٗا﴾، قال: قابل ابراهيم عليه السلام أباه، فيما اساء اليه وهدده وفيه سلب الأمن عنه من قبله، بالسلام الذي فيه احسان واعطاء أمن ووعده ان يستغفر له ربه، وان يعتزلهم وما يدعون من دون الله كما امره ان يهجره مليا.

وأيد ان الاستغفار كان برجاء الإيمان فقال: فظاهر قوله: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٞ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيۡطَٰنِ وَلِيّٗا﴾ انه عليه السلام لم يكن وقتئذ قاطعا بكونه من اولياء الشيطان أي مطبوعا على قلبه بالشرك جاحدا معاندا للحق عدوا لله سبحانه، ولو كان قاطعا لم يعبر بمثل قوله: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ﴾ بل كان يحتمل ان يكون جاهلا مستضعفا لو ظهر له الحق اتبعه، ومن الممكن ان تشمل الرحمة الالهية امثال هؤلاء. قال تعالى: ﴿إِلَّا ٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ لَا يَسۡتَطِيعُونَ حِيلَةٗ وَلَا يَهۡتَدُونَ سَبِيلٗا ﴿٩٨﴾ فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعۡفُوَ عَنۡهُمۡۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورٗا ﴿٩٩﴾﴾[1] فاستعطفه عليه السلام بوعد الاستغفار، ولم يحتم له المغفرة بل اظهر الرجاء بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ بِي حَفِيّٗا﴾، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا قَوۡلَ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسۡتَغۡفِرَنَّ لَكَ وَمَآ أَمۡلِكُ لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن شَيۡءٖۖ﴾. ويؤيد ما ذكر قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ وَلَوۡ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرۡبَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَحِيمِ ﴿١١٣﴾ وَمَا كَانَ ٱسۡتِغۡفَارُ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوۡعِدَةٖ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوّٞ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنۡهُۚ إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٞ ﴿١١٤﴾﴾، فتبريه منه بعد تبين عداوته دليل على انه كان قبل ذلك عند الموعدة يرجو ان يكون غير عدو الله مع كونه مشركا، وليس ذلك الا الجاهل غير المعاند. ويؤيد هذا النظر قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ تُلۡقُونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ - إلى أن قال - لَا

---

(١) سورة النساء، الآية ٩٨.

يَنْهَىٰكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[١][٢].

ولئن سلم هؤلاء من الاشكال المتقدم، الا ان الظاهر انه لا يتم على مبنى من يرى حرمة الاستغفار للكافرين في شريعة ابراهيم عليه السلام، ولذا كان اصرار المرتضى على ارجاع الوعد إلى ابيه، أو على ظهور الايمان منه على تقدير كون الوعد من ابراهيم عليه السلام، وكلا الاحتمالين حينئذ سيان. مع ان ما ذكره العلامة من دلالة قوله: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ﴾، على رجاء الايمان، غير صحيح فإنه يستعمل هذا التعبير حتى مع المعاند لتلطيف الخطاب معه رجاء هدايته واستماعه لما يقال له وتفكيره فيه. وعندما يئس من هدايته من بعد ما تبين له انه عدو للّه، معاند قد طبع الله على قلبه، تبرأ منه.

فمن اراد تجويز صدور الاستغفار من ابراهيم مع كون ابيه من الكافرين فعلا، عليه انكار التحريم في شريعته، أو انكار كون التحريم مطلقا يشمل كل كافر وانه مختص بالكافر المعاند العدو لله تعالى الذي طبع الله على قلبه. وعلى التقدير الأول يكون هذا القول وجها ثالثاً يأتي ذكره، ولا يرد عليه لا اشكال العصيان ولا اشكال الخطأ المنافي للعصمة، وعلى التقدير الثاني يرد اشكال الخطأ المنافي للعصمة لأن الجهل بحال ابيه أدى إلى ارتكابه خطأ واقعيا في السلوك الديني، ومخالفة الشريعة مخالفة واقعية وان كان معذورا في ذلك لو كان مكلفا عاديا غير معصوم، اما المعصوم فإنه لا يتوقع منه مخالفة الشريعة لا خطأ ولا عمدا.

---

(١) سورة الممتحنة الآيات ١ ـ ٨.

(٢) تفسير الميزان، ج١٤، ص٦٠.

الوجه الثالث: ما ذكره جماعة منهم الرازي: ما المانع ان يكون الاستغفار للكافرين جائزا في شرع النبي ابراهيم، فلا محذور حينئذ في فعله عليه السلام لا على مستوى العصيان ولا على مستوى الخطأ، حتى لو علم انه كافر[١]. ولا فرق حينئذ بين ان يكون الوعد صادرا من ابراهيم عليه السلام لأبيه وبين العكس.

ويؤيد هذا الوجه ان قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ..﴾ ظاهر في النبي محمد صلى الله عليه وآله والذين آمنوا من أمته، وليس شاملا لكل نبي.

وبناء عليه فلا حاجة لتكلف كون ابراهيم عليه السلام لم يكن على علم بحال ابيه، كما لا دليل على عدم جواز ذلك في شريعته عليه السلام.

اما استثناء استغفار ابراهيم لأبيه في آية التأسي فربما كان لبيان اختلاف التشريع، ولرفع وهم ان الاستغفار جائز في شريعتنا. وربما يشير اليه ما رواه العياشي في تفسيره عن ابي اسحاق الهمداني عن رجل قال: صلى رجل إلى جنبي فاستغفر لأبويه وكانا ماتا في الجاهلية. فقلت تستغفر لأبويك وقد ماتا في الجاهلية؟. فقال: قد استغفر ابراهيم لأبيه، فلم أدر ما ارد عليه. فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وآله فأنزل الله: وما كان استغفار ابراهيم لأبيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه. قال لما مات تبين انه عدو لله فلم يستغفر له[٢].

وربما يلوح من هذه الرواية، وهي ضعيفة السند على كل حال، ان ابراهيم عليه السلام لم يستغفر لأبيه وانما وعده بالاستغفار، فلما تبين له

---

(١) عصمة الأنبياء، ص٤٧.

(٢) تفسير العياشي، ج٢، ص١١٤.

انه عدو لله لم يستغفر له، وتطبيقه على الآيات وان لم يكن صعبا الا انه يستوجب المجاز بأن نحمل الاستغفار في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ﴾ الظاهر في الفعلية على الوعد به.

الوجه الرابع: ما حكاه العلامة عن بعضهم، وهو ان يكون المقصود بالاستغفار الدعاء بالهداية فوعده عليه السلام بالدعاء بالمسبب، وهو بالاستلزام وعد للدعاء بالسبب. فمعنى سأسأل الله ان يغفر لك، سأسأله ان يوفقك للتوبة ويهديك للايمان فيغفر لك. ويمكن ان يجعل طلب المغفرة كناية عن طلب توفيق التوبة والهداية إلى الايمان.

وعقب عليه العلامة بقوله: هذا وان كان اعدل الوجوه لكنه لا يخلو عن بعد، لأن في الكلام استعطافا وهو بطلب المغفرة انسب منه بطلب التوفيق والهداية. ونظير دعائه لأبيه دعاؤه لعامة المشركين في قوله: ﴿وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٦﴾﴾[1].

بقي قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ ٱلْحِسَابُ ﴿٤١﴾﴾[2].

فقد يتوهم ورود الاشكال المتقدم، ودفعه واضح:

فأولا: لم يعلم ان الذي قصده ابراهيم عليه السلام هنا بقوله «ولوالدي» هو آزر، اذ لم يعلم كونه اباه حقيقة، اذ قيل انه عمه وانما خاطبه بالأبوة لأنه تربى عنده، أو هو جده. وعلى هذا يكون المقصود بالوالدان في هذه الآية امه وابوه الواقعيان.

---

(١) تفسير الميزان، ج١٤، ص٦٠.
(٢) سورة ابراهيم، الآية ٤١.

ثانياً: لو سلمنا ان المراد به آزر لكان الكلام السابق جار هنا بعينه، وخلاصته احتمال جواز ذلك، في شريعة ابراهيم عليه السلام.

وقال المرتضى، بعد ان ذكر ما يقرب من الوجه السابق: «والوجه الأحسن انا لا نجعل ذلك دعاء لنفسه بل تعليما» لنا كيف ندعو لنفوسنا وللوالدين المؤمنين منا، كما تعبّدالله نبينا صلى الله عليه وآله بأن يقول ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا وهو عليه السلام لا يخطىء للعصمة، وانما قال ذلك تعليما لنا[١]

وما جعله الأحسن ضعيف، لأنه لم يقيد ابراهيم عليه السلام في دعائه الوالدين بالمؤمنين، بل سكت وأطلق، فلو كان فيه تعليم لكان تعليما متعلقا بمطلق الوالدين فالاشكال الذي اراد المرتضى الفرار منه، قد وقع فيه.

(١) رسائل المرتضى، ج٣، ص٨٦.

التساؤل الرابع: ما ظهر منه(ع) في قصة البشرى

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوا۟ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ﴿٦٩﴾ فَلَمَّا رَءَآ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا۟ لَا تَخَفْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ ﴿٧٠﴾ وَٱمْرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَٰهَا بِإِسْحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبَ ﴿٧١﴾ قَالَتْ يَٰوَيْلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِى شَيْخًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عَجِيبٌ ﴿٧٢﴾ قَالُوٓا۟ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ إِنَّهُۥ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ ﴿٧٣﴾ فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَٰهِيمَ ٱلرَّوْعُ وَجَآءَتْهُ ٱلْبُشْرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِى قَوْمِ لُوطٍ ﴿٧٤﴾ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٌ مُّنِيبٌ ﴿٧٥﴾ يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَآ إِنَّهُۥ قَدْ جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ ءَاتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ ﴿٧٦﴾﴾[1].

والذي ظهر منه عليه السلام في هذه القصة أمور:

الأول: إنه عليه السلام قدم الطعام إلى الملائكة مع علمه أنهم لا يأكلون.

الثاني: إنه عليه السلام خافهم مع علمه بكونهم معصومين؟.

الثالث: إنه تعالى وصفه بالمجادلة فقال ﴿يُجَٰدِلُنَا فِى قَوْمِ لُوطٍ﴾، ثم قال ﴿يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَآ﴾، وهذا يدل على أن مجادلته مع الملائكة غير جائزة.

---

(١) سورة هود، الآيات ٦٩ ـ ٧٦.

وأجيب عن **الأمر الأول**: إنه عليه السلام لم يكن يعلم بأنهم ملائكة اذ جاؤوه على شكل بشر، ولم يطلعه الله تعالى على ذلك مسبقا، وكان من عادة ابراهيم عليه السلام، كما قال المفسرون، ان يكرم ضيوفه باطعامهم وليأنسوا أولا قبل عرض ما يريدون. وليس في جهل حال الملائكة ما يعاب به على ابراهيم عليه السلام لأنه انما يعلم باعلام الله تعالى له، والله تعالى لم يعلمه، وليس هذا من الموضوعات التي يترتب على الجهل بها أثر عملي مباشر أو غير مباشر لنقول بضرورة العصمة فيه.

وقيل انهم لما جاؤوا اليه عرّفوا عن أنفسهم بأنهم ملائكة فطلب الدليل فأحيوا له عجلا كان قد اتى به اليهم مشويا.

أما الأمر الثاني: فهو عليه السلام لم يخف بالمعنى الذي يتبادر، بل معنى ﴿وَأَوۡجَسَ مِنۡهُمۡ خِيفَةٗۚ﴾ أنه بعد أن رأى امتناعهم عن تناول الطعام، والمفروض انهم في تصوره بشر، اخذه الحذر لأن الضيف إذا رفض اكل الطعام فهذا يعني ان هناك مشكلة. ولذا أخذ يرقب ما يفعلون أو ما يريدون ان يقولوه.

ولما عرف أنهم ملائكة اطمأن وزال ما دعاه للحذر، لان الملائكة لا يأكلون.

أما عن الأمر الثالث: فالمجادلة كانت مع الملائكة، وان نسبها الله تعالى اليه، لأنهم انما جاؤوا بأمر من الله تعالى وتنفيذ ما كلفهم به. وقد عرف ابراهيم عليه السلام انهم جاؤوا لانزال العذاب، فكأنّ المجادلة معهم في هذا الأمر مجادلة مع الله تعالى.

وفي الحقيقة لم تكن تلك المجادلة من المجادلات المذمومة، فإن ابراهيم عليه السلام قد خاف على قوم ابن خالته لوط، فأمل تأخير عذابهم من حزنه عليهم وشفقته بهم.

قيل، والقائل المرتضى والرازي، ان مجادلته عليه السلام كانت استفهامه منهم هل العذاب نازل على سبيل الاستئصال أو على سبيل التخويف، وهل هو عام للقوم أو خاص، وعن طريق نجاة لوط عليه السلام وأهله المؤمنين(١).

وهذا ضعيف لأنه لا وجه حينئذ لقول الملائكة لابراهيم عليه السلام: ﴿أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَآ﴾، اذ ليس في تلك الاستفهامات ما يوجب طلب الاعراض، بخلاف ما إذا كان الجدال من أجل قوم لوط. نعم سأل عليه السلام عن لوط عليه السلام كما نُصّ عليه في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوٓا۟ إِنَّا مُهْلِكُوٓا۟ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ۖ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا ۚ قَالُوا۟ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا ۖ لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ كَانَتْ مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾(٢)، ويظهر من العلامة ان هذه هي المجادلة لا غير، والظاهر خلافه بل هذا سؤال بعد انتهاء المجادلة، فإن المجادلة كانت في قوم ابراهيم وهذا السؤال كان عن خصوص لوط عليه السلام.

والخلاصة ان المجادلة التي دخل بها ابراهيم عليه السلام مع الملائكة لم تكن مذمومة بل كانت ممدوحة، ولذا مدحه الله تعالى عند ذلك فقال: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٌ مُّنِيبٌ﴾ وهو مدح عظيم جليل الشأن، فهو عليه السلام حليم لا يعاجل العقوبة، كثير التأوه والحزن على من ضل ومعنى منيب أنه راجع إلى الله تعالى في جميع أموره متوكل عليه، بما فيه المراجعة بشأن قوم لوط كما ذكر العلامة وغيره. ولم يكن موقفه

---

(١) تنزيه الأنبياء للمرتضى، ص٦٠، وعصمة الأنبياء للرازي، ص٥٠.

(٢) سورة العنكبوت، الآيتان ٣١ ـ ٣٢.

منطلقا من عدم تأييده لعذاب الظالمين بل كان في جداله يذكر الأمل لعلهم يهتدون، ولكنه علم انه ميؤوس منهم لما قالت له الملائكة: ﴿أَعۡرِضۡ عَنۡ هَٰذَآۖ﴾، فعلم انهم قد استحقوا العذاب من الله تعالى. وتسمية ذلك جدالا من حيث اشتماله على أخذ ورد حتى انتهى عن ذلك بقول الملائكة له ﴿أَعۡرِضۡ عَنۡ هَٰذَآۖ﴾. وليس هذا نهيا مولويا ليكون دالا على ذم المجادلة بل ارشاد إلى انه لا نفع فيها وان الأمر قد بت فيه وقد فات وقت هذه المراجعة بشأن قوم لوط.

ولو لم يكن موقفه ممدوحا وكان مذموما لوجب، كما قال الرازي[١] وغيره، ان يستغفر، كما هي عادة الأنبياء عليهم السلام عندما يرون من أنفسهم موقفا أو مسلكا يفضلون عدمه مهما كانت حزازته، بحسب مرتبتهم، ضعيفة. بينما الذي حصل انه قد نال من الله تعالى مدحا عظيما.

وفي الكافي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي يزيد الحمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ان الله عز وجل بعث أربعة أملاك في إهلاك قوم لوط: جبرئيل وميكائيل وإسرافيل وكروبيل، فمروا بإبراهيم عليه السلام وهم معتمون، فسلموا عليه فلم يعرفهم، وراى هيئة حسنة. فقال: لا يخدم هؤلاء الا أنا بنفسي وكان صاحب ضيافة، فشوى لهم عجلا سمينا حتى أنضجه ثم قربه إليهم، فلما وضعه بين أيديهم راى أيديهم لا تصل إليه نكرهم وأوجس منهم خيفة، فلما راى ذلك جبرئيل عليه السلام حسر العمامة عن وجهه، فعرفه إبراهيم فقال: أنت هو؟ قال: نعم. ومرت سارة امرأته ﴿فَبَشَّرۡنَٰهَا

(١) عصمة الأنبياء، ص٥٠.

بِإِسْحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبَ﴾. . . فقال لهم إبراهيم: لماذا جئتم؟ قالوا في إهلاك قوم لوط، فقال لهم: ان كان فيها مائة من المؤمنين أتهلكونهم؟ فقال جبرئيل عليه السلام: لا. قال: فإن كان فيها خمسون؟ قال: لا. قال: فإن كان فيها ثلاثون؟ قال: لا. قال. فإن كان فيها عشرون؟ قال: لا. قال: فإن كان فيها عشرة؟ قال: لا. قال: فإن كان فيها خمسة؟ قال: لا. قال: فإن كان فيها واحد؟ قال: لا. قال: فإن فيها لوطا. ﴿قَالُواْ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ كَانَتْ مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾[1].

بقي استنكاره ان يكون له ولد

قال تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ عَن ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٥١﴾ إِذْ دَخَلُواْ عَلَيْهِ فَقَالُواْ سَلَٰمًا قَالَ إِنَّا مِنكُمْ وَجِلُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُواْ لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ ﴿٥٣﴾ قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰٓ أَن مَّسَّنِيَ ٱلْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ ﴿٥٤﴾ قَالُواْ بَشَّرْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْقَٰنِطِينَ ﴿٥٥﴾ قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ ﴿٥٦﴾﴾[2].

وأجاب الطبرسي في مجمع البيان عن هذا التساؤل: أن قوله ﴿وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ﴾ يدل على أنه لم يكن قانطا، وانما استبعد الولد فظنته الملائكة قنوطا فنفى ذلك عن نفسه[3]. وهذا الجواب مرتبط بعلوم الملائكة وكيفية حصول العلم لها فهل هو عبر صورة ذهنية قد يصيبون فيها وقد يخطئون.

والذي يظهر ان إبراهيم عليه السلام قد فوجىء بالخبر وتعجب منه،

---

(١) ج٥، ص٥٤٦ وج٨، ص٣٢٧.

(٢) سورة الحجر، الآيات ٥١ ـ ٥٦.

(٣) مجمع البيان، ج٦، ص١٢٢.

خاصة وانه قد كبر سنه، فكان سؤاله عليه السلام سؤال تعجب لا استنكار، ودهشة لا يأسا من رحمة الله تعالى، خاصة إذا فرضنا ان البشرى قد تمت قبل ان يعرف انهم ملائكة، فيصير الاستفهام متعلقاً بطبيعة التبشير وعن هؤلاء المبشرين، وما هي امكاناتهم ليبشروا بمثل هذا الأمر الذي لا يوافق العادة وقد بلغ عمر النبي ابراهيم عليه السلام ما يفوق التسعين عاما، ولهذا عندما وجهوا اليه عدم القنوط بين لهم ان سؤاله ليس من باب القنوط وعدم توقع الرحمة الإلهية واستنكاره قدرة الله تعالى على ان تأتي بمثل هذا الشيء، نافيا لمبدأ القنوط لأنه من صفات القوم الضالين. اذن ليست المسألة شكا في القدرة، ولا شكا في الوعد الالهي.

اسئلة متفرقة

الشك في قدرة الله تعالى:

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[١].

والتساؤل هنا من حيث دلالة الآية على أنه عليه السلام لم يكن موقنا بقدرته تعالى على احياء الأموات، وهو مناف للعصمة عندكم؟

وأجيب بوجوه، أحسنها ما ذكره المرتضى في التنزيه والرازي في عصمة الأنبياء وآخرون، من أنه ليس في الآية دلالة على شك إبراهيم في إحياء الموتى. وقد يجوز أن يكون عليه السلام إنما سأل الله تعالى ذلك ليعلمه على وجه يبعد عن الشبهة ولا يعترض فيه شك ولا ارتياب وإن كان من قبل قد علمه على وجه للشبهة فيه مجال. ونحن نعلم أن في مشاهدة ما شاهده إبراهيم من كون الطير حيا ثم تفرقه وتقطعه وتباين أجزائه ثم رجوعه حيا كما كان في الحال الأولى من الوضوح وقوة العلم ونفي الشبهة ما ليس لغيره من وجوه الاستدلالات. وللنبي عليه السلام أن يسأل ربه تخفيف محنته وتسهيل تكليفه. والذي يبين صحة ما ذكرناه

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ فقد أجاب إبراهيم بمعنى جوابنا بعينه لأنه بين أنه لم يسأل ذلك لشك فيه وفقد إيمان به، وإنما أراد الطمأنينة، وهي ما أشرنا إليه من سكون النفس وانتفاء الخواطر والوساوس والبعد عن اعتراض الشبهة.

وهذا الجواب متناسب مع ظاهر الآية الكريمة تماما.

وذكر في هذا المقام وجوه كثيرة ضعيفة جدا، نذكر بعضها كنموذج ونعرض عن البعض الآخر:

منها ما ذكره كل من المرتضى والرازي بصيغة: قيل. وهو أن الله تعالى لما بشر إبراهيم عليه السلام بخلته واصطفائه واجتبائه سأل الله تعالى أن يريه إحياء الموتى ليطمئن قلبه بالخلة، لأن الأنبياء عليهم السلام لا يعلمون صحة ما تضمنه الوحي إلا بالاستدلال، فسأل إحياء الموتى لهذا الوجه لا للشك في قدرة الله تعالى على ذلك.

وهذا الوجه ضعيف لأنه اما ان يعلم ان الوحي قد أتاه أو لم يعلم، فإن علم انه أتاه فلا وجه للشك في صحة ما تضمنه الوحي ليطلب على ذلك علامة، وان كان لم يعلم به فهو خلاف ما فرض في الجواب من أنه تعالى بشره بخلته واصطفائه.

ويضعف الوجه ايضا الحاجة إلى التكلف في تطبيقه على الآيات الكريمة اذ يصير قوله ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ بالخلة غير منسجم مع سؤال ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾ الذي جاء عقيب طلب ابراهيم عليه السلام. والقول بأن المقصود أولم تؤمن بالوحي أو بمضمونه لا ينسجم مع سياق الآيات.

ومنها: ما ذكره المرتضى والرازي ايضا، وهو أنه يجوز أن يكون إبراهيم إنما سأل إحياء الموتى لقومه ليزول شكهم في ذلك وشبهتهم،

ويجري مجرى سؤال موسى عليه السلام الرؤية لقومه ليصدر منه تعالى الجواب على وجه يزيل منه شبهتهم في جواز الرؤية عليه تعالى. ويكون قوله ليطمئن قلبي على هذا الوجه معناه أن نفسي تسكن إلى زوال شكهم وشبهتهم أو ليطمئن قلبي إلى إجابتك إياي فيما أسألك فيه. وكل هذا جائز، وليس في الظاهر ما يمنع منه، لأن قوله: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ ما تعلق في ظاهر الآية بأمر لا يسوغ العدول عنه مع التمسك بالظاهر، وما تعلقت هذه الطمأنينة به غير مصرح بذكره، فلنا أن نعلقه بكل أمر يجوز أن يتعلق به.

وهذا الجواب غير صحيح، لأنهم يعتمد على ان متعلق الاطمئنان غير مذكور في الآية، فليس في اختيار وجه محدد مخالفة للظاهر. مع ان التأمل في الآيات يؤدي إلى اكتشاف المتعلق، فيكون حذفه لدلالة الكلام عليه، لا لأجل ان نفهم منه ما نشاء. والدلالة تظهر من قول ابراهيم: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ بعد ان سئل: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾ فالاطمئنان متعلق بما يتعلق به الايمان، فالأمر مرتبط بشخص النبي ابراهيم عليه السلام، لا بقومه. وتوجيه السؤال بأن المقصود منه: اولم تؤمن بزوال الشبهة عن قومك تكلف، وخلاف ما افترض في هذا الوجه.

خطيئة ابراهيم(ع):

قال تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام انه قال: ﴿وَالَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿٨٢﴾﴾[1]، وهذا يدل على انه عليه السلام كانت له خطيئة يطلب أن تغفر له يوم القيامة والحساب.

والجواب أنه عليه السلام يشير في هذه الآية إلى ان المغفرة من الله

---

(١) سورة الشعراء، الآية ٨٢.

تعالى على الخطايا ليست استحقاقا من العبد بل فضل منه تعالى على عباده، والى ان العبد يجب أن لا يأمن العقاب على نفسه لمجرد انه تعالى رحمن رحيم، فهو ايضا شديد العقاب، فعلى كل عبد ان يكون راجيا للمغفرة لا ان يكون قاطعا بها والا لذهب نور الخوف من قلبه.

اما اسناد ابراهيم عليه السلام الخطيئة لنفسه مع انه معصوم عن المعصية خاصة بعد النبوة، وهو زمن صدور ذلك الكلام منه عليه السلام، ليس الا لأن الأنبياء عليهم السلام يرون انفسهم مخطئين في أمور لا تنافي العصمة، وحسب تعبير العلامة الطباطبائي: فإن للخطيئة والذنب مراتب تقدر حسب حال العبد في عبوديته كما قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين، وقد قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ فالخطيئة من مثل ابراهيم عليه السلام اشتغاله عن ذكر الله محضا بما تقتضيه ضروريات الحياة كالنوم والأكل والشرب ونحوها وان كانت بنظر آخر طاعة منه عليه السلام كيف وقد نص تعالى على كونه عليه السلام مخلصا لله لا يشاركه تعالى فيه شيء اذ قال ﴿إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ﴾[1]

وقد تقدم ما يتعلق بهذا المقام في الباب الأول فراجع.

مع ان الكلام مسوق في مقام تعليم الناس وارشادهم إلى ربوبية الله سبحانه وتعالى، وهذا هو السياق الذي وجدت فيه تلك العبارة. قال تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا۟ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ﴿٧١﴾ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا۟ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾ قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ

(١) تفسير الميزان، ج١٥، ص٢٨٤.

﴿٧٧﴾ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾ وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿٨٢﴾﴾.

ودلالة هذه الآيات على ما ذكرنا واضحة، فهو عليه السلام ليس ناظرا إلى شخصه في هذا الكلام بل إلى كل انسان، وانهم هكذا يجب ان يكونوا.

متى أسلم(ع)؟

قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾[1].

ومع كل ما تلونا عليك يأتي من يدّعي ان ابراهيم عليه السلام كان كافرا قبل النبوة لأنه لم يسلم قبل ذلك بدليل قوله عليه السلام في الآيات المتقدمة: أسلمت، الدال على انه قد أسلم في تلك اللحظة.

وفساد هذا القول غني عن البيان، فإن الله تعالى لم يكن بصدد ان يحدد متى تحقق ايمان ابراهيم، ومتى قال له أسلم، بل ليس في مقام

(١) سورة البقرة الآيات ١٢٧ الى ١٣٢.

الحديث عن الايمان والاسلام، كما يشير إلى ذلك جملة من المفسرين.

قال الطبرسي في مجمع البيان: واختلف في أنه متى قيل له ذلك. فقال الحسن: كان هذا حين افلت الشمس ورأى ابراهيم تلك الآيات والأدلة، فاستدل بها على وحدانية الله سبحانه، وقال: ﴿يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ۝٧٨ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾، وأنه أسلم حينئذ. وهذا يدل على انه كان ذلك قبل النبوة، وانه قال له ذلك الهاما استدعاء منه إلى الاسلام، فاسلم حينئذ لما وضح له طريق الاستدلال بما رأى من الايات. وعن ابن عباس انما قال ذلك ابراهيم عليه السلام حين خرج من السرب. وقيل انما قال ذلك بعد النبوة ومعنى اسلم استقم على الاسلام وأثبت على التوحيد، كقوله سبحانه: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾. وقيل ان معنى اسلم اخلص دينك بالتوحيد[1].

وقال العلامة الطباطبائي في تفسير الآيات المتقدمة: الاصطفاء أخذ صفوة الشيء وتمييزه عن غيره إذا اختلطا، وينطبق هذا المعنى بالنظر إلى مقامات الولاية على خلوص العبودية، وهو أن يجري العبد في جميع شؤونه على ما يقتضيه مملوكيته وعبوديته من التسليم الصرف لربه، وهو التحقق بالدين في جميع الشؤون، فإن الدين لا يشتمل إلا على مواد العبودية في امور الدنيا والآخرة، وتسليم العبد بما يرضي الله في جميع اموره كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾[2]. فظهر أن مقام الاصطفاء هو مقام الاسلام بعينه، ويشهد بذلك قوله

(١) تفسير مجمع البيان ـ الشيخ الطبرسي، ج١، ص٣٩٧.
(٢) سورة آل عمران، الآية ١٩.

تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، فإن الظاهر أن الظرف متعلق بقوله اصطفيناه، فيكون المعنى أن إصطفاءه إنما كان حين قال له ربه: أسلم، فأسلم لله رب العالمين، فقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾﴾ بمنزله التفسير لقوله: اصطفيناه. وفي الكلام التفات من التكلم إلى الغيبة في قوله: إذ قال له ربه أسلم، ولم يقل إذ قلنا له أسلم. والتفات آخر من الخطاب إلى الغيبة في المحكي من قول إبراهيم: قال أسلمت لرب العالمين، ولم يقل: قال أسلمت لك. اما الاول فالنكتة فيه الاشارة إلى أنه كان سرا استسر به ربه إذ أسره إليه فيما خلى به معه، فإن للسامع المخاطب اتصالا بالمتكلم فإذا غاب المتكلم عن صفة حضوره انقطع المخاطب عن مقامه وكان بينه وبين ما للمتكلم من الشأن والقصة ستر مضروب، فأفاد: أن القصة من مسامرات الانس وخصائص الخلوة. واما الثاني: فلان قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ﴾ يفيد معنى الاختصاص باللطف والاسترسال في المسارة لكن أدب الحضور كان يقتضى من إبراهيم وهو عبد عليه طابع الذلة والتواضع أن لا يسترسل، ولا يعد نفسه مختصا بكرامة القرب متشرفا بحظيرة الانس، بل يراها واحدا من العبيد الاذلاء المربوبين، فيسلم لرب يستكين إليه جميع العالمين فيقول: ﴿أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

والخلاصة انه عليه السلام في حالة تسليم دائم لله تعالى لا ينفرد فيها حال عن حال أو وقت عن وقت.

الفصل الرابع:

تساؤلان حول النبي لوط(ع) والنبي يونس(ع)

تساؤل حول النبي لوط(ع)

قال تعالى إخبارا عنه عليه السلام وهو يواجه قومه بعد ان رآهم مقبلين على داره يريدون الاعتداء على ضيوفه: ﴿هَٰؤُلَاءِ بَنَاتِي إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ﴾(١). فربما يتساءل عن تفسير هذه الآية وكيفية العرض المذكور بما لا يتنافى مع النبوة.

والجواب ان هذا كان عرض زواج ليوجههم نحو الأمر الطبيعي الذي كان عليهم ان يتبعوه، وأن يتركوا الشذوذ في العلاقات الانسانية، وكان التركيز في الآية على ذكر البديل، دون ان يعني هذا ان العرض لا يتضمن عقد زواج، والدليل عليه قوله ﴿هُنَّ أَطْهَرُ﴾ ولا طهارة في الزنى(٢).

وقيل إنه عليه السلام أراد موافقتهم وتسويفهم وذلك لان الرسل من الملائكة عليهم السلام كانوا أخبروه بهلاكهم عند الصبح، كما أخبر الله عنه ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَٰلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾(٣).

ورده العلماء ومنهم العلامة الطباطبائي في الميزان قال: لما رآهم

---

(١) سورة الحجر، الآية ٧١.

(٢) عصمة الأنبياء للرازي، ص٩٠.

(٣) المصدر السابق.

تجمعوا على الشر لا يصرفهم عن ذلك مجرد القول بعظة أو إغلاظ في الكلام أراد أن يصرفهم عنه بتبديل ما يريدون من الفحشاء مما لا معصية فيه من الحلال، فعرض بناته عليهم ورجحه لهم بأنهن أطهر لهم. وإنما المراد بصيغة التفضيل ـ أطهر ـ مجرد الاشتمال على الطهارة من غير شوب بقذارة، والمراد هي طهارة محضا وهو استعمال شائع قال تعالى: ﴿مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ ٱللَّهْوِ﴾[1] وقال: ﴿وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾[2] وتفيد معنى الأخذ بالمتيقن وتقييد قوله: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِى﴾ بقوله: ﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ شاهد صدق على أنه إنما عرض لهم مسهن عن نكاح لا عن سفاح، وحاشا مقام نبي الله عن ذلك، وذلك لأن السفاح لا طهارة فيه أصلا، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾[3]، وقال: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[4]. وقد تقدم في تفسير هذه الآية أن ما تتضمنه هو من الاحكام العامة المشرعة في جميع الشرائع الإلهية النازلة على أنبيائه. ومن هنا يظهر فساد قول من يقول: إنه عرض عليهم بناته من غير تقييده بنكاح، ولست أدري ما معنى علاج فحشاء بفحشاء غيرها؟ وما معنى قوله حينئذ: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾، ولو كان يريد دفع الفضيحة والعار عن نفسه فقط لاكتفى بقوله: ﴿وَلَا تُخْزُونِ فِى ضَيْفِىٓ﴾[5].

ويدل على ما ذكرنا ما رواه الشيخ الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن أبي حمزة، عن يعقوببن

---

(١) سورة الجمعة، الآية ١١.
(٢) سورة النساء، الآية ١٢٨.
(٣) سورة الاسراء، الآية ٣٢.
(٤) سورة الانعام، الآية ١٥١.
(٥) تفسير الميزان، ج١٠، ص٣٣٩.

شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول لوط عليه السلام: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِى هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ قال: عرض عليهم التزويج(١).

والسند معتبر.

ويؤيده ما رواه الكليني ايضا عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي يزيد الحمار عن أبي عبد الله عليه السلام في قول لوط عليه السلام: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِى هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾، قال عليه السلام: فدعاهم إلى الحلال(٢).

تساؤل حول النبي يونس(ع):

قال تعالى: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٧﴾﴾(٣). فما معنى غضبه، وعلى من كان غضبه، وكيف ظن أن الله تعالى لا يقدر عليه، وذلك مما لا يظنه مثله؟ وكيف اعترف بأنه من الظالمين والظلم قبيح؟.

وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ * فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ * فَٱلْتَقَمَهُ ٱلْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ * فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِى بَطْنِهِۦٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ * فَنَبَذْنَٰهُ بِٱلْعَرَآءِ وَهُوَ سَقِيمٌ * وَأَنۢبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّن يَقْطِينٍ * وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ * فَـَٔامَنُوا۟ فَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾(٤). والاباق هو فرار العبد من مولاه، فكيف نسب ذلك إلى النبي يونس عليه السلام.

---

(١) الكافي الشيخ الكليني، ج٥، ص٥٤٨.
(٢) الكافي الشيخ الكليني، ج٥، ص٥٤٦ وج٨، ص٣٢٧.
(٣) سورة الأنبياء، الآية ٨٧.
(٤) سورة الصافات الآيات ١٣٩ ـ ١٤٨.

والتساؤلات الواردة في هذه القضية مبنية على ان تكون تلك القصة بين النبي يونس عليه السلام والله تعالى، والا فسيأتي احتمال ان المسألة اجنبية عن ذلك بالكلية. ونحن نذكر المسألة بناء على الفرض الأول.

قال المرتضى ما خلاصته: ان من ذهب إلى ان يونس عليه السلام ذهب مغاضبا لربه بسبب انه لم ينزل العذاب على قومه فقد افترى على الأنبياء وأساء الظن بهم بما يفوق الحد، فإن من يغاضب ربه لا يكون الا معاديا له تعالى وجاهلا بحكمته وهذا لا يليق بأتباع الأنبياء من المؤمنين فكيف يجوز نسبته إلى الأنبياء. قال: واقبح من ذلك ظن الجهال واضافتهم اليه عليه السلام انه ظن ان ربه لن يتمكن منه[1].

ويظهر من بعضهم تخلصه من كل التساؤلات الواردة في هذه الآية بأنها قصة حدثت قبل النبوة، وان الارسال حصل بعد ان نبذه الحوت، قال في الشفا[2]: انه المروي عن ابن عباس، وانه استدل عليه من الآية بقوله تعالى ﴿فَنَبَذْنَٰهُ بِٱلْعَرَآءِ وَهُوَ سَقِيمٌ ۞ وَأَنۢبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّن يَقْطِينٍ ۞ وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ﴾، وبقوله تعالى ﴿وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلْحُوتِ﴾، وذكر القصة، ثم قال ﴿فَٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَجَعَلَهُۥ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ۝٥٠﴾[3].

ولو تمت هذه الاستفادة، فهي انما تنفع على قول من يرى الفرق في العصمة بين ما قبل النبوة وما بعدها، وهو فرق غير صحيح عندنا. كما ان بعض التساؤلات الواردة في هذه القضية توجب نسبة الكفر إلى النبي عليه السلام كما سيأتي، والمعروف بين المسلمين عموما عدم جواز

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص١٤١.
(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١٠٥.
(٣) سورة القلم، الآية ٥٠.

ذلك حتى قبل النبوة. الا ان الاستفادة غير صحيحة، فإن ظاهر الآيات الواردة في قصة النبي يونس عليه السلام كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُوا۟ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٩٨﴾﴾[1] أنه عليه السلام كان مرسلا اليهم قبل كشف العذاب عنهم، وانه انما كشف العذاب عنهم بعد ان تابوا ثم آمنوا بدعوته ثانياً، وهو الموافق لما ذكره العلامة الطباطبائي في الميزان[2]، ولذا نجد قوله تعالى: ﴿وَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ مشتركا بين هذه الآية وبين قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِا۟ئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ۞ فَـَٔامَنُوا۟ فَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾، فهو عليه السلام حين ذهب مغاضبا كان نبيا مرسلا.

أما قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَجَعَلَهُۥ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ فلا علاقة له بالرسالة والنبوة، بل هو حكاية عن مرتبة من مراتب الكمال يبلغها النبي، في مراحل ما بعد النبوة، فإن الاجتباء للرسالة غير الاجتباء لجعله من الصالحين، كما يظهر للمتأمل في المصطلحات القرآنية، وهذا من النتائج المهمة التي توصل اليها العلامة الطباطبائي في الميزان بشرط ان لا نفسر «الصالحين» هنا بمعنى بسيط نطبقه على انفسنا.

وعلى كل حال فإن الكلام في هذا السؤال يقع من جهات:

الجهة الأولى: في غضب النبي يونس عليه السلام.

لئن ذكر جملة من المفسرين ان الغضب كان على الله تعالى، لكن كثيرا من العلماء رفضوا هذا التفسير، واعتبروه غير لائق بالمؤمنين فكيف يصح نسبته إلى الأنبياء، وهو ما ذكره المرتضى كما تقدم، وذكره

(١) سورة يونس، الآية ٩٨.

(٢) تفسير الميزان ـ السيد الطباطبائي، ج١٧، ص١٦٢.

آخرون مثل الرازي[١] والعياض في الشفا الذي اعتبر ذلك من نسبة الكفر إلى النبي عليه السلام[٢]. ولذا فسروه بأنه غضب من قومه لما رفضوا دعوته، ويئس من استجابتهم له واتباعهم لله تعالى، ولذا دعا عليهم لينزل العذاب عليهم، وما كان غضبه لنفسه، بل كان غضبه لله تعالى كما غضب النبي نوح عليه السلام على قومه فدعا عليهم دعاء شديد اللهجة كما هو ظاهر في سورة نوح عليه السلام: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴿٢٧﴾﴾[٣].

وربما حكي عن بعض الصحابة انه عليه السلام كان مغاضبا لربه، لكن لما كان هذا المعنى مستهجنا حمل مراد هذا الصحابي على إرادة الله «مغاضبا لأجل ربه»، ففي الفتح القدير بعد ان نسب القول المذكور إلى الحسن والشعبي وسعيد بن جبير، وذكر انه حكي ايضا عن ابن مسعود، نقل عن النحاس قوله: وربما أنكر هذا من لا يعرف اللغة وهو قول صحيح والمعنى «مغاضبا لأجل ربه»[٤].

لن نطيل الكلام في هذه الجهة، فإنا لو وجدنا في الآيات ما قد يدعى كونه مؤشرا على كون الغضب على الله لأنكرنا ذلك بسبب دليل العصمة، فإن دليل العصمة القطعي يبطل دلالة الظهور، فكيف بالمؤشرات. فكيف والآيات خالية من أي مؤشر على ذلك.

الجهة الثانية: ظنه بـ«ان لن نقدر عليه».

وقد فسره بعضهم بأن المقصود بأن الله تعالى لن يقدر على معاقبته

---

(١) عصمة الأنبياء، ص٨٨.
(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١٠٥.
(٣) سورة نوح ٢٦ ـ ٢٧.
(٤) فتح القدير للشوكاني، ج٣، ص٥٢٦.

وهذا كلام لا يليق نسبته إلى الأنبياء، ولذا فسره المحققون كالمرتضى والرازي والعياض في الشفا وآخرين بأن معناه «ان لن نضيّق عليه»، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ﴾(١) وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ﴾(٢) أي يوسع ويقدر، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ﴾(٣) أي ضيق عليه. والظن هنا بمعنى العلم، فكأنه عليه السلام لما انصرف عن قومه كان في اعتقاده انه قد أدى ما عليه ولم يكن مقصرا في شيء، ولذا اعتقد بشكل طبيعي دون ان يدخل في ذهنه أي شك بأن الله تعالى لن يضيق عليه اذ انه ادى تكليفه وانتهى الأمر، فليس الظن هنا بمعنى الاحتمال القوي.

ثم انه تعالى أشار إلى ذلك توطئة ليقول ان التضييق قد لحقه على خلاف ما توقع النبي يونس عليه السلام ولم يذكر في القرآن السبب الذي أدى إلى التضييق، ولا شك ان هناك سببا، ربما كان دعوة عملية لمزيد من الصبر أو للتأمل في حاله ليكتشف أمرا كان من المستحسن ان يتنبه له. والظاهر انه اكتشفه، كما انه تيقن من ذلك عندما عاد إلى قومه فوجدهم قد تاب الله عليهم، وأنهم قد آمنوا.

وستأتي الاشارة لاحقا إلى معنى الصبر الذي نتحدث عنه هنا.

وقال في فتح القدير في قوله ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾: ان المحكي عن الحسن وسعيد بن جبير انه وقع في ظنه ان الله تعالى لا يقدر على معاقبته، ثم رده بأن هذا الظن بالله كفر(٤).

---

(١) سورة الطلاق، الآية ٧.
(٢) سورة الرعد، الآية ٢٦.
(٣) سورة الفجر، الآية ١٦.
(٤) فتح القدير للشوكاني، ج٣، ص٥٢٦.

وقد وجه العلامة الطباطبائي في الميزان القول المذكور بأن مراد اهله التشبيه والتمثيل، لا الحقيقة التي يجل عنها الأنبياء، قال: ويمكن ان يكون قوله ﴿إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ واردا مورد التمثيل، أي كان ذهابه هذا ومفارقة قومه ذهاب من كان مغاضبا لمولاه وهو يظن ان مولاه لن يقدر عليه وهو يفوته بالابتعاد منه فلا يقوى على سياسته واما كونه عليه السلام مغاضبا لربه حقيقة وظنه ان الله لا يقدر عليه جدا فمما يجل ساحة الانبياء الكرام عن ذلك قطعا وهم معصومون بعصمة الله[١].

الا ان كلام العلامة مخالف للظاهر قطعا، الا انه يصلح على الأقل لتأويل كلام من نسب اليهم تنزيها لهم عن نسبة ما لا يليق إلى الانبياء.

الجهة الثالثة: قوله تعالى، حكاية عنه عليه السلام وهو في بطن الحوت: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

وهو يدل بظاهره على وقوع الظلم من النبي يونس عليه السلام، وليس ذلك الا ما وقع فيه من أخطاء منافية للعصمة.

والحقيقة ان القرآن لم يذكر هنا ايضا سبب صدور هذا القول منه عليه السلام ونسبة الظلم إلى نفسه، كما نسب آدم وحواء الظلم إلى نفسيهما في قوله تعالى حكاية عنهما «ربنا انا ظلمنا انفسنا فاغفر لنا وارحمنا». لا شك ان النبي يونس عليه السلام قد اكتشف من نفسه انه قد صدر منه ما اوجب ان يعتبر نفسه في عداد الظالمين، كما هو شأن الأنبياء الذين يجهدون انفسهم لأن يكونوا في كل فعالهم في المرتبة

(١) تفسير الميزان، ج١٤، ص٣١٤.

العليا من جهاد النفس، فلربما تأمل النبي عليه السلام في فعاله السابقة، فوجد انه ربما كان الأنسب ابداء المزيد من الصبر على قومه، دون ان يبلغ هذا الأمر مرتبة اللزوم ليكون في تركه تقصيرا، ولكنه مع ذلك ما دام وجد ان المناسب هو ذلك، عد نفسه من الظالمين بسبب كماله النبوي، ولذا يتعاملون مع تلك الحالات كما لو انها ذنوب وتقصيرات، وان لم تكن في حقيقتها كذلك، خضوعا لله وخشوعا وتقربا اليه وخنوعا.

الا انه على كل حال لا يصح تفسير المرتضى للظالمين هنا، بجنس البشر الذين يقع منهم الظلم ليكون المعنى اني كنت من البشر الذين من شأنهم ان يظلموا دون ان يعد النبي عليه السلام نفسه ظالما، ليكون المرتضى قد أخذ عنوان «الظالمين» مجرد مشير إلى النوع البشري ولا موضوعية له. وانما لم يصح ذلك لأن الظاهر موضوعية العنوان ودخالته في الانتساب ما لم تقم قرينة على الخلاف وهي غير موجودة، الا إذا انحصر تنزيه النبي يونس عليه السلام بحمل العنوان على المشيرية، وليس الأمر كذلك خاصة وانه عليه السلام علل التسبيح بذلك، والتسبيح وان كان حسنا على كل حال لكن التعقيب عليه بنحو التعليل أو التبرير بنسبة نفسه إلى الظالمين، يفيد العلاقة بين التسبيح وبين تلك النسبة، فكأنه عليه السلام ينزه الله تعالى عما استعجل به على قومه من العذاب. كما لا يصح تفسيره الثاني له وهو ان المراد بالظلم هنا نقصان الثواب، اذ يبعد ان يكون هم النبي عليه السلام كهموم عبادة التجار.

فالظاهر انه عليه السلام انما عد نفسه من الظالمين بسبب انه رأى انه كان يمكنه الصبر على قومه أكثر ليكون أبلغ في الحجة، وسيكتشف النبي عليه السلام لاحقا ان قومه قد تابوا وآمنوا.

وفسر العلامة الطباطبائي في الميزان قوله ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ

سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ بأنه تبرٍ منه عليه السلام مما كان يمثله ذهابه لوجهه ومفارقته قومه من غير ان يؤمر، فان ذهابه ذلك كان يمثل وان لم يكن قاصدا ذلك متعمدا فيه، ان هناك مرجعا يمكن ان يرجع اليه غير ربه، فتبرأ من ذلك بقوله لا اله الا انت، وكان يمثل ان من الجائز ان يعترض على فعله فيغاضب منه، وان من الممكن ان يفوته تعالى فائت فيخرج عن حيطة قدرته فتبرأ من ذلك بتنزيهه بقوله: سبحانك. وقوله: اني كنت من الظالمين، اعتراف بالظلم من حيث انه اتى بعمل كان يمثل الظلم وان لم يكن ظلما في نفسه ولا هو عليه السلام قصد به الظلم والمعصية، غير ان ذلك كان تأديبا منه تعالى وتربية لنبيه ليطأ ببساط القرب بقدم مبرأة في مشيتها من تمثيل الظلم فضلا عن نفس الظلم[1].

وهذا الكلام من العلامة تفريع على ما ذكره من حالة التمثل والتشبيه، فهو يعتذر من الله تعالى من حالة الشبه التي وضع نفسه فيها وان لم تنطبق عليه تماما، وقد اشرنا إلى ان ادعاء التشبيه مخالف لظاهر الآيات فما فرع عليه يكون باطلا كالأصل. فهو عليه السلام ظن ان لن يضيق عليه، ثم تبين له انه كان بإمكانه تقديم المزيد من الصبر وان كان مما لا يحتمله البشر عادة، وبهذا حسب نفسه ظالما من شدة اهتمامه بالكمال بعد الكمال، ولهذا نزه الله تعالى الذي هو الكمال المطلق.

الجهة الرابعة: قوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ ﴿٤٨﴾﴾[2].

وهذه هي الحكمة المقصودة من قصة النبي يونس عليه السلام الموجهة إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

(١) تفسير الميزان، ج١٤، ص٣١٤.

(٢) سورة القلم، الآية ٤٨.

قال المرتضى: ليس المعنى على ما ظنه الجهال من أنه عليه السلام ثقل عليه أعباء النبوة لضيق خلقه فقذفها. وإنما الصحيح أن يونس لم يقو على الصبر على تلك المحنة التي ابتلاه الله تعالى بها، وعرضه لنزولها به لغاية الثواب، فشكا إلى الله تعالى منها وسأله الفرج والخلاص ولو صبر لكان أفضل فأراد الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله أفضل المنازل وأعلاها.

وكأن المرتضى يربط الصبر بمسألة المكث في بطن الحوت اذ هو المحنة التي ابتلاه الله بها، ويدل عليه التعبير عن النبي يونس عليه السلام بصاحب الحوت المشعر بدخالته بالصبر المطلوب. لكن لا مانع ان يكون الصبر متعلقا بطريق الدعوة ليكون الرسول صلى الله عليه وآله اكمل الأنبياء وان لم يكن هناك أي تقصير من أي نبي في طريق الدعوة الا انهم متفاوتون في مراتب الصبر. ونحن هنا لا نتحدث عن الصبر العادي لندعي أستذة على النبي يونس عليه السلام، وهو الذي اجتباه الله تعالى وجعله من المرسلين، بل نعني الصبر النبوي فإن صبرهم عليهم السلام يفوق ما عند المؤمنين والبشر اكثر مما يحتملون، وادنى مراتب الصبر النبوي يجزي النبي في عمله وكلما كان الصبر اكمل واتم كلما كان أفضل. وقد صبر النبي نوح عليه السلام على قومه ما يقارب الألف عام حتى دعا عليهم، ولقد بلغ في صبره مراتب عليا جدا ولذا كان من اولي العزم. فالنبي يونس عليه السلام كان يحمل كل مقتضيات الصبر النبوي لكنه مع ذلك كان مدعوا من الله تعالى لمزيد من الصبر، فلا يظنن أحد انه إذا عوتب نبي من الأنبياء على قلة الصبر، فهذا يعني اننا نتحدث عن مرتبة من الصبر عادية بل نتحدث عن مرتبة هي فوق الحد الادنى المطلوب في الصبر النبوي. ولذا لما طلب العذاب على قومه وعده تعالى بالاستجابة فلو كان في طلب العذاب استعجال لكان المفترض ان ينبهه الله تعالى على ذلك لا ان يقره عليه.

واما الاشارة إلى يونس عليه السلام بصاحب الحوت فربما كان لأجل ان ما ابتلي به عليه السلام كان بسبب ذلك التفاوت فهو دعوة لأكمل الأنبياء ليكون صبره اكمل الصبر، حتى لا يصيبه ما اصاب صاحب الحوت من مشقة وتعب. ويدل عليه «اذ ابق..» فإن ما سمي بالاباق دخيل في الامر بالصبر كما هو واضح وكان ابتلاع الحوت له عاقبة امره عليه السلام. وبهذا الارشاد الالهي كان يزداد الرسول ثباتا وتثبيتا في الدعوة، وكمالا في تعاليه ورقيه، فلا يصله غم أو هم من قومه.

الجهة الخامسة: قوله تعالى: ﴿إِذْ أَبَقَ إِلَى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴿١٤٠﴾﴾.

قال الشيخ الطوسي في تفسيره التبيان: معناه حين هرب إلى السفن المملوءة، فالاباق الفرار، فالآبق (هو) الفار إلى حيث لا يهتدي إليه طالبه. يقال: أبق العبد يأبق أباقا فهو آبق إذا فر من مولاه. والآبق والهارب والفار واحد. قال: وكان يونس قد خرج قبل ان يأمره الله عز وجل بالخروج من بين قومه استظهارا، فلما كشف الله عنهم لام نفسه على الخروج ومضى على وجهه إلى ان ركب البحر. وفسر قوله ﴿وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ معناه أتى بما يلام عليه وإن وقع مكفرا عند من قال بتجويز الصغائر على الأنبياء، وعندنا قد يلام على ترك الندب يقال ألام الرجل إلامة فهو مليم. وقال مجاهد وابن زيد: المليم المذنب[1].

ومقتضى هذا التفسير الذي يعتبر ان إباقه عليه السلام كان بعد كشف العذاب عن قومه، الذي هو من حيث المعنى متحد المورد مع قوله تعالى: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا﴾ ان غضبه كان من نفسه، لا من قومه ولا من أي جهة اخرى، وعلى هذا لا يبقى معنى واضحا لحال

(١) الشيخ الطوسي، ج٨، ص٥٢٨.

النبي يونس عليه السلام المبين بقوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾، فإن ظاهره انه عليه السلام لم يكن بأي لوم على نفسه، ولذا ظن انه لن يضيق عليه الله تعالى، كما تقدم وبينا. فالتفسير المذكور غير صحيح، وان وافقنا في مسألة الصبر.

ولئن كان الاباق يطلق على فرار العبد من مولاه، الا ان المعنى هنا لوحظ فيه نحو من انحاء المجاز، لا انه عليه السلام كان حقيقة فارا من ربه ومولاه، وكيف ذلك وهو الذي يعلم بأنه لا مفر من الله، كيف ولو كان الأمر كذلك لكان نقصا في الايمان، فضلا عن العصمة. ولذا استبعد الرازي في تفسيره ان يكون معنى «أبق» انه أبق من الله تعالى، قال: لأن ذلك لا يقال الا فيمن يتعمد مخالفه ربه وذلك لا يجوز على الأنبياء[1]. وهذا يعني اننا لو أردنا ان نعتبره اباقا من الله فلا بد ان يكون بنحو من انحاء المجاز، وربما هو ما يظهر من العلامة الطباطبائي في الميزان من ان حال النبي يونس عليه السلام في ذهابه حال الآبق من مولاه وإن لم يكن حقيقة على هذه الحال، فإن الآبق يتوجه إلى حيث لا يدري يهيم على وجهه، لا ينظر وراءه، ولم يكن للنبي يونس عليه السلام مقصد محدد يتوجه اليه، كان كالعبد الذي يفر من مولاه، وهذا من أحسن التشبيه لحاله عليه السلام دون ان يتلبس عليه السلام بالمعنى على نحو الحقيقة، ومعاذ الله ان يكون انبياؤه كذلك. ثم قال الطباطبائي: .. فكان حاله في تركه العود إلى قومه وذهابه لوجهه يمثل حال عبد أنكر على ربه بعض عمله، فغضب عليه فأبق منه وترك خدمته وما هو وظيفة عبوديته، فلم يرتض الله له ذلك فأدبه فابتلاه وقبض عليه في سجن لا

(١) تفسير الرازي، جزء ٢٦، ص١٦٤.

يقدر فيه أن يتوسع قدر أنملة، في ظلمات بعضها فوق بعض، ﴿فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَـٰتِ أَن لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَـٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ ولم يكن ذلك كله إلا لأن يتمثل له على خلاف ما كان يمثله حاله أن الله سبحانه قادر على أن يقبض عليه ويحبسه حيث شاء، وأن يصنع به ما شاء فلا مهرب من الله سبحانه إلا إليه، ولذلك لقنه الحال الذي تمثل له وهو في سجنه من بطن الحوت أن يقر لله بأنه هو المعبود الذي لا معبود غيره، ولا مهرب عن عبوديته[(١)].

وقال في تفسير قوله ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴾: والاباق هرب العبد من مولاه. والمراد بإباقه إلى الفلك خروجه من قومه معرضا عنهم وهو عليه السلام وإن لم يعص في خروجه ذلك ربه، ولا كان هناك نهي من ربه عن الخروج لكن خروجه إذ ذاك كان ممثلا لاباق العبد من خدمة مولاه فأخذه الله بذلك[(٢)].

وكأن العلامة يريد ان يقول ان الله تعالى لا يرضى لأنبيائه ان يكون لهم أي شبه ظاهري من هذا القبيل، وان هذا كاف لتنبيههم على حالهم بأن أظهر لهم ما يكون عليه حال من كانت هذه حاله واقعا، ليكونوا أكثر مراعاة لحالهم وظاهره فلا يكون حالهم يشبه تلك الحال، وان لم يقصدوا ذلك أو لم يكن واقعهم هو ذلك.

واعلم ان في الآية احتمالا آخر حكاه القرطبي عن بعضهم وهي ان الاباق كان من ملك في عصره ستأتي الاشارة اليه، وعلى هذا الاحتمال تنتفي اصل الشبهة.

---

(١) تفسير الميزان للطباطبائي، ج٦، ص٢٨٦.
(٢) تفسير الميزان ـ السيد الطباطبائي، ج١٧، ص١٦٢.

الجهة السادسة: ﴿إِذْ أَبَقَ إِلَى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ فَٱلْتَقَمَهُ ٱلْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾[1].

من الواضح ان الآية لم تقل كيف كان عليه السلام مليما، ومن هو اللائم، فهل هو نفسه يلومها ام هو الله تعالى ام هم قومه ام اهل السفينة حينما ظهرت القرعة باسمه. ولست ادري مبرر الاستعجال لدى جملة من المفسرين واعتبار أن اللوم كان من نفسه أو من الله تعالى. واذا فرضنا انه يلوم نفسه، فهل يلومها على ترك واجب أو ترك اولى أم يحدث نفسه كاللائم اذ وصل إلى سفينة هذا هو حالها فتورط في القائه في الماء.

ان الاحتمالات التي يمكن لنا ان نرجحها بحسب موطن ذكر كلمة «مليم»، هي احد امرين: الاول انه حدث نفسه بما آل اليه الأمر في هذه السفينة. الثاني: انه لوم اهل السفينة له باعتبار انهم استنتجوا وجود عاص بينهم[2] أو رجل مشؤوم[3] بعدما ركدت السفينة في مكانها فلم تتحرك من مكانها، فلما ظهرت القرعة باسمه عليه السلام نظروا اليه نظرة العاصي ولم يكونوا يعرفونه، والا فلا تظهر من الآيات علاقة بين اللوم وبين تركه قومه.

وهنا احتمال ثالث يظهر من الرضي في شرحه على الشافية، وهو ان ألام بمعنى: صار صاحب قوم يلومونه فإذا صار له لوام قيل: هو مليم[4].

---

(١) سورة الصافات الآيات ١٤٠ ـ ١٤٢.

(٢) التفسير الصافي، ج٤، ص٢٨٣، نقلا عن تفسير علي بن ابراهيم.

(٣) تفسير القرآن لعبد الرزاق الصنعاني، ج٣، ص١٥٤.

(٤) شرح شافية ابن الحاجب رضي الدين الأسترابادي، ج١، ص٨٨.

ان كل من فسر «مليم» بأنه اتى بما يلام عليه من قبل الله تعالى فكان مذنبا كما نسب إلى مجاهد[(١)]، أو لوم عتاب بسبب خروجه من بين قومه من غير امر ربه كما اختاره الشيخ الطبرسي[(٢)]، أو لوم على ترك الأولى كما اختاره الشيخ الطوسي[(٣)] وآخرين فقد فسر النص بمجرد احتمالات لا دليل عليها خاصة مع وجود ما هو أنسب منها بمقام النبوة.

وفي تفسير القرطبي احتمال آخر قال: وقيل خرج ولم يكن نبيا في ذلك الوقت ولكن أمره ملك من ملوك بني إسرائيل أن يأتي نينوى، ليدعو أهلها بأمر شعيا فأنف أن يكون ذهابه إليهم بأمر أحد غير الله، فخرج مغاضبا للملك، فلما نجا من بطن الحوت بعثه الله إلى قومه فدعاهم وآمنوا به[(٤)].

وهذا الاحتمال وهو يناسب سياق آيات سورة الصافات التي تحدثت عن ارساله عليه السلام إلى مائة الف أو يزيدون بعد قصة السفينة والحوت، خاصة وأن آية ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا...﴾ لم تقرن ذلك بأي حديث لنعرف مورد تلك القصة.

واذا كان هذا الاحتمال ممكنا كان له سريان على كل الجهات المتقدمة، اذ لن يكون مغاضبا من ربه بل من الملك، ولن يكون آبقا من الهه بل من ذلك الملك، ولم يكن ظالما لنفسه في تركه قومه بل مراده من ظلمه لنفسه وقوعه في المشقة كما تقدم مثله في قصة النبي آدم عليه السلام، ولن يكون اللوم من نفسه ولا من ربه بل من ذلك الملك أو

---

(١) جامع البيان إبن جرير الطبري، ج٢٣، ص١١٨.
(٢) تفسير مجمع البيان الشيخ الطبرسي، ج٨، ص٣٣٢.
(٣) التبيان الشيخ الطوسي، ج٨، ص٥٢٩.
(٤) تفسير القرطبي، ج١١، ص٣٣٠.

من القوم الذين كانوا معه. والانصاف انه احتمال معقول اذ ليس في القرآن كله ما يدل على ان تلك القصة وقعت بعد النبوة وارساله إلى قومه والله العالم. نعم ذكرت بعض الآيات ان الله رفع العذاب عن قوم يونس الا انها لم تشر إلى انه عليه السلام كان قد غادرهم أو ذهب مغاضبا، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُوا۟ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾[١].

الجهة السابعة: ﴿لَّوْلَآ أَن تَدَٰرَكَهُۥ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ لَنُبِذَ بِٱلْعَرَآءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ﴾.

وليس في هذه الآية أي دلالة على ما ينافي العصمة لأن الذم هنا مرتبط بالنبذ وهو معلق على عدم تدارك النعمة من ربه، ولكن النعمة تداركته فلم يكن عليه السلام مذموما، فلولا حرف امتناع لامتناع.

روايات في القصة:

١ ـ روى الشيخ الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن سحيم، عن ابن أبي يعفور قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: وهو رافع يده إلى السماء: «رب لا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبدا، لا اقل من ذلك ولا أكثر» قال: فما كان بأسرع من أن تحدر الدموع من جوانب لحيته، ثم أقبل علي فقال: يا بن أبي يعفور إن يونس بن متى وكله الله عز وجل إلى نفسه أقل من طرفة عين فأحدث ذلك الذنب. قلت: فبلغ به كفرا ـ أصلحك الله ـ ؟ قال: لا ولكن الموت على تلك الحال هلاك[٢].

---

(١) سورة يونس، الآية ٩٨.

(٢) الكافي، ج٢، ص٥٨١.

والسند غير معتبر من جهة محمد بن سنان، ومن جهة سحيم فإنا لا نعرف عنه شيئاً غير طبقته، وغير انه ممن عاصر الامام الصادق عليه السلام. على ان في المتن ما يستوجب رد الرواية إلى اهلها فإن ايكال الله تعالى عبدا لنفسه نوع خذلان وتخل عنه، وكيف يتصور ذلك في الأنبياء، وهم الذين لم ينقطعوا عنه تعالى في أي لحظة من لحظاتهم ولم يغفلوا عن مقام ربهم في آنات حياتهم.

٢ ـ وفي تفسير علي بن ابراهيم، قال: وحدثني أبي عن ابن أبي عمير عن عبد الله بن سيار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله في بيت أم سلمة في ليلتها ففقدته.. فقامت تطلبه في جوانب البيت حتى انتهت إليه وهو في جانب من البيت قائم، رافع يديه يبكي وهو يقول: اللهم لا تنزع مني صالح ما أعطيتني أبدا، اللهم لا تشمت بي عدوا ولا حاسدا أبدا، اللهم لا تردني في سوء استنقذتني منه أبدا، اللهم ولا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبدا. قال: وانصرفت أم سلمة تبكي حتى انصرف رسول الله صلى الله عليه وآله لبكائها، فقال لها: ما يبكيك يا أم سلمة؟ قالت بأبي أنت وأمي يا رسول الله ولم لا أبكي أنت بالمكان الذي أنت به من الله، وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، تسأله ان لا يشمت بك عدوا أبدا، وان لا يردك في سوء استنقذك منه أبدا، وان لا ينزع منك صالح ما أعطاك أبدا، وان لا يكلك إلى نفسك طرفة عين أبدا؟ فقال: يا أم سلمة وما يؤمنني وإنما وكل الله يونس بن متى إلى نفسه طرفة عين، فكان منه ما كان[1].

وهذه الرواية وان كانت بحسب ظاهر السند صحيحة، لأن الظاهر ان الذي روى عنه ابن ابي عمير هو عبد الله بن سنان لا ابن سيار لعدم

---

(١) تفسير علي بن ابراهيم القمي، ج٢، ص٧٥.

وجود هكذا اسم في الرواة على الاطلاق، ويؤيده ان الاسم في سند الرواية في البحار هو ابن سنان مما يعني أن نسخة التفسير عنده كانت بهذا الاسم، الا انه مع ذلك فإن كتاب علي بن ابراهيم نفسه لم يصل الينا بشكل صحيح، ولا دليل لدينا على ان هذا الكتاب الموجود بين الأيادي هو نفسه تفسير علي بن ابراهيم من دون أي دس أو تحوير.

٣ ـ وفيه ايضا قال: وقوله ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُوٓاْ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾، فانه حدثني ابي، عن ابن ابي عمير، عن جميل قال: قال لي ابو عبد الله عليه السلام: ما رد الله العذاب إلا عن قوم يونس. وكان يونس يدعوهم إلى الاسلام فيأبون ذلك، فهمّ ان يدعو عليهم وكان فيهم رجلان عابد وعالم، وكان اسم احدهما مليخا والآخر اسمه روبيل، فكان العابد يشير على يونس بالدعاء عليهم، وكان العالم ينهاه ويقول لا تدع عليهم فان الله يستجيب لك ولا يحب هلاك عباده، فقبل قول العابد ولم يقبل من العالم، فدعا عليهم فأوحى الله عز وجل إليه يأتيهم العذاب في سنة كذا وكذا في شهر كذا وكذا في يوم كذا وكذا. فلما قرب الوقت خرج يونس من بينهم مع العابد وبقي العالم فيها. فلما كان في ذلك اليوم نزل العذاب، فقال العالم لهم: يا قوم افزعوا إلى الله فلعله يرحمكم ويرد العذاب عنكم. فقالوا كيف نصنع؟. قال: اجتمعوا واخرجوا إلى المفازة وفرقوا بين النساء والاولاد، وبين الابل واولادها، وبين البقر واولادها، وبين الغنم واولادها ثم ابكوا وادعوا، فذهبوا وفعلوا ذلك وضجوا وبكوا، فرحمهم الله وصرف عنهم العذاب وفرّق العذاب على الجبال وقد كان نزل وقرب منهم. فاقبل يونس لينظر كيف اهلكهم الله فرأى الزارعين يزرعون في ارضهم. قال لهم ما فعل قوم يونس؟ فقالوا له ولم يعرفوه: ان يونس دعا عليهم فاستجاب الله له

ونزل العذاب عليهم، فاجتمعوا وبكوا ودعوا فرحمهم الله وصرف ذلك عنهم وفرق العذاب على الجبال، فهم إذا يطلبون يونس ليؤمنوا به، فغضب يونس ومر على وجهه مغاضبا لله كما حكى الله حتى انتهى إلى ساحل البحر..[1].

والكلام في هذه الرواية كسابقتها من حيث السند. على ان في متنها ما يعارض صفات الأنبياء، اذ كيف يعقل ان يكون العالم أعلم بربه من النبي، وأكثر صدقا وصبرا في دعوة الناس إلى الله تعالى. ثم كيف يصح ان ننسب إلى النبي غضبه لما رأى كشف العذاب عنهم مع علمه بأنهم تابوا، وانهم يريدونه لاتباعه، وقد آمنوا بنبوته ولن يتهموه بالكذب اذ علموا بأن العذاب كان نازلا عليهم لولا توبتهم، التي من المفروض ان تسعد النبي لا ان تغضبه الا إذا كان من هواة الانتقام وهو مما يجل عنه الأنبياء عليهم السلام.

٤ ـ وروى الشيخ الصدوق، قال: حدثني عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار، قال: حدثني ابو الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، قال: قال: أبو محمد الفضل بن شاذان النيسابوري[2] ان سأل سائل.. إلى ان يقول: فان قيل: فلم جعلت للكسوف صلاة؟ قيل: لانه آية من آيات الله لا يدرى لرحمة ظهرت أم لعذاب؟ فأحب النبي صلى الله عليه وآله ان يفزع أمته لخالقها وراحمها عند ذلك ليصرف عنهم شرها ويقيهم مكروهها، كما صرف عن قوم يونس حين تضرعوا إلى الله عز وجل[3].

---

(١) تفسير علي بن ابراهيم القمي، ج١، ص٣١٧.
(٢) علل الشرائع الشيخ الصدوق، ج١، ص٢٥١.
(٣) علل الشرائع الشيخ الصدوق، ج١، ص٢٦٩.

وذكر سنده في العيون هكذا: حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار بنيسابور في شعبان سنة اثنتين وخمسين وثلاثمائة قال: حدثني أبو الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان النيسابوري. حدثنا الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان عن عمه أبي عبد الله محمد بن شاذان قال: قال: الفضل بن شاذان..[١].

ولا بأس بالسند الأول.

٥ ـ وروى الشيخ الطوسي بسنده عن علي بن الحسن (بن فضال)، عن محمد بن عبد الله بن زرارة عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابان بن عثمان الاحمر عن كثير النواء عن ابي جعفر عليه السلام: قال لزقت السفينة يوم عاشورا على الجودي فامر نوح عليه السلام من معه من الجن والانس ان يصوموا ذلك اليوم وقال أبو جعفر عليه السلام: اتدرون ما هذا اليوم، هذا اليوم الذي تاب الله عز وجل فيه على آدم وحواء عليهما السلام، وهذا اليوم الذي فلق الله فيه البحر لبني اسرائيل فاغرق فرعون ومن معه، وهذا اليوم الذي غلب فيه موسى عليه السلام فرعون، وهذا اليوم الذي ولد فيه إبراهيم عليه السلام، وهذا اليوم الذي تاب الله فيه على قوم يونس عليه السلام، وهذا اليوم الذي ولد فيه عيسى ابن مريم عليه السلام، وهذا اليوم الذي يقوم فيه القائم عليه السلام[٢].

والحديث ضعيف بكثير النواء.

٦ ـ وروى الشيخ الصدوق قال: حدثنا علي بن احمد بن محمد رضي الله عنه، قال حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي، عن موسى بن

(١) عيون أخبار الرضا (ع)، ج١، ص١٠٦.

(٢) تهذيب الأحكام الشيخ الطوسي، ج٤، ص٣٠٠.

عمران النخعي، عن عمه الحسين بن يزيد النوفلي، عن علي بن سالم، عن أبيه، عن أبى بصير، قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: لاي علة صرف الله عز وجل العذاب عن قوم يونس وقد أظلهم ولم يفعل كذلك بغيرهم من الامم فقال: لأنه كان في علم الله عز وجل انه سيصرفه عنهم لتوبتهم، وإنما ترك أخبار يونس بذلك لانه عز وجل أراد أن يفرغه لعبادته في بطن الحوت، فيستوجب بذلك ثوابه وكرامته[١].

وفي السند موسى بن عمران النخعي فإنه لم يوثق، كما ان سالم والد علي لم يعرف من هو.

٧ ـ وروى ايضا قال: حدثنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رضي الله عنه، قال حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحسن بن علي بن فضال، عن أبي المغراء حميد بن المثنى العجلي، عن سماعة انه سمعه عليه السلام وهو يقول: ما رد الله العذاب عن قوم أظلهم إلا قوم يونس. فقلت: اكان قد اظلهم؟. فقال: نعم حتى نالوه باكفهم. قلت: فكيف كان ذلك؟ قال: كان في العلم المثبت عند الله عز وجل الذي لم يطلع عليه احد انه سيصرفه عنهم[٢].

وهذه الرواية معتبرة السند، بناء على ان مضمرات سماعة (أي التي لم يذكر فيها اسم من سمع منه المتن) كمظهراته منقوله عن الامام الصادق عليه السلام. وليس فيها أي اشارة إلى أي شيء بحق النبي يونس عليه السلام.

---

(١) علل الشرائع الشيخ الصدوق، ج١، ص٧٧.
(٢) المصدر السابق.

الفصل الخامس:

تساؤلات حول النبيين داود(ع) وسليمان(ع)

التساؤل الأول: ان داود(ع) ظلم في الحكم وأخطأ فيه

قال تعالى: ﴿ٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿١٧﴾ إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِشْرَاقِ ﴿١٨﴾ وَٱلطَّيْرَ مَحْشُورَةً ۖ كُلٌّ لَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿١٩﴾ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ ﴿٢٠﴾ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ ۖ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ﴿٢٢﴾ إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴿٢٤﴾ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ۖ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴿٢٥﴾ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٦﴾﴾[1].

ذهب بعض المفسرين إلى ان هذه الآيات قد دلت على وجود خطأ من داود وقع في حكمه، وانه ظلم أحد طرفي القضية التي طرحت أمامه، وهو مناف للعدالة فضلا عن المنافاة مع العصمة.

(١) سورة ص، الآيات ١٧ ـ ٢٦.

ومنهم من جوّز ان يكون خطأ داود ومعصيته في استعجاله في الحكم قبل التثبت، وقد كان يجب عليه لمّا سمع الدعوى من احد الخصمين أن يسأل الآخر عما عنده فيها ولا يقضي عليه قبل المسألة، وإن الفزع من دخولهما عليه في غير وقت العادة انساه التثبت والتحفظ.

وعلى كلا القولين في القضية سلوك ينافي العصمة. ومن هنا نستغرب ان نجد في كلمات الشيخ المفيد، في ما نقل عنه، اعترافا بأن ما صدر من داود عليه السلام كان صغيرة، وهي اصدار الحكم قبل سماع رد المدعى عليه[١]، مع ان الشيخ المفيد من القائلين بأن الأنبياء يجب ان يكونوا معصومين قبل النبوة وبعدها، عن كل صغيرة وكبيرة، فكيف يصح ان ينسب اليه هذا القول.

يضاف إلى ذلك أسئلة أخرى متعلقة بتلك الحادثة، فلماذا فزع من القادمين؟ وكيف ادعى الملائكة انهم مختصمون فيما بينهم ولا خصام ولا نزاع بين الملائكة، كما انهم لا يكذبون، فكيف زعموا حديث النعاج ولم يكن شيء من ذلك، إذا صح ما قيل ان هؤلاء المتخاصمين كانوا من الملائكة؟ وما هي الفتنة التي ظن ان الله تعالى ابتلاه بها؟.

ففي القضية عدة بحوث:

في حكم داود(ع):

والمذكور هنا وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره غير واحد انه عليه السلام لم يقض بينهما بمجرد سماع احد الطرفين، ليقال انه قد ظلم الطرف الآخر، بل انما

---

(١) الفصول المختارة للشيخ المفيد، ص١٠٢.

عقب عليه السلام على ما قدمه احد الطرفين من تصور للقضية المتنازع عليها، فكأنه عليه السلام قال ان كان الأمر كذلك فقد ظلمك، وهذا ليس قضاء وحكما تاما منجزا ليعاب على داود عليه السلام ذلك، بل هو قضاء تعليقي وينتظر سماع الطرف الآخر ليؤكد ذلك أو ينفيه. وهذه الطريقة من التعقيب على تصور يقدمه احد الطرفين لا يضر بالقضاء، ولا بالقاضي لأنه يكون اشبه باعطاء الفتوى التي تكون معلقة على تقدير الموضوع، وأما الحكم فهو معلق على بيان كل اوجه القضية.

وممن اختار ذلك السيد المرتضى حيث قال: وأما قوله لقد ظلمك من غير مسألة الخصم فإن المراد به إن كان الأمر كذلك[١].

وهو مختار الرازي ايضا: قال: فان قيل هب أنه لا دلالة في الآية على الذنب البتة، ولكن مسارعته إلى تصديق أحد الخصمين على حكمه يكون الآخر ظالما غير جائز. قلنا ليس في القرآن أنه صدقه من غير ظهور الحجة، إذ المراد إن كان الامر كما ذكرت فقد ظلمك[٢].

وممن اختار ذلك ايضا العلامة الطباطبائي قال: لعل قوله عليه السلام: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ - إلى قوله - وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ قضاء تقديري قبل استماع كلام المتخاصم الاخر. فإن من الجائز أن يكون عنده من القول ما يكشف عن كونه محقا فيما يطلبه ويقترحه على صاحبه، لكن صاحب النعجة الواحدة ألقى كلامه بوجه هيج الرحمة والعطوفة منه عليه السلام، فبادر إلى هذا التصديق التقديري فقال: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ﴾. وقوله: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ

(١) تنزيه الأنبياء، ص١٢٧.
(٢) عصمة الأنبياء، ص٨٠.

﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ من تمام كلام داود عليه السلام يقرر به كلامه الاول والخلطاء الشركاء المخالطون.

وعلى هذا الوجه لم يخطىء النبي داود عليه السلام في الحكم لعدم وجود حكم اساسا. لكن يرده ان ظاهر الآيات كون كلام النبي عليه السلام في مقام الحكم، جوابا على قول السائل: فاحكم بيننا. وليس في الكلام أي اشارة لأي تقدير أو تعليق ليكون شاهدا على ما ذكروه.

الوجه الثاني: وهذا الوجه يقر بوجود حكم بالفعل غير معلق، ويقر بوجود خطأ في طريقة الحكم لا في الحكم نفسه، وقد اختاره العلامة في الميزان بناء منه على ان الخصمين من الملائكة لا من البشر، قال: فالواقعة تمثلٌ تمثل فيه الملائكة في صورة متخاصمين لاحدهما نعجة واحدة يسألها آخر له تسع وتسعون نعجة، وسألوه القضاء. فقال لصاحب النعجة الواحدة «لقد ظلمك» الخ، وكان قوله عليه السلام لو كان قضاء منجزا حكما منه في ظرف التمثل، كما لو كان رآهم فيما يرى النائم، فقال لهم ما قال، وحكم فيهم بما حكم. ومن المعلوم أن لا تكليف في ظرف التمثل كما لا تكليف في عالم الرؤيا، وإنما التكليف في عالمنا المشهود وهو عالم المادة ولم تقع الواقعة فيه، ولا كان هناك متخاصمان ولا نعجة ولا نعاج إلا في ظرف التمثل، فكانت خطيئة داود عليه السلام في هذا الظرف من التمثل ولا تكليف هناك كخطيئة آدم عليه السلام في الجنة من أكل الشجرة قبل الهبوط إلى الارض، وتشريع الشرائع وجعل التكاليف، واستغفاره وتوبته مما صدر منه كاستغفار آدم وتوبته مما صدر منه وقد صرح الله بخلافته في كلامه كما صرح بخلافة آدم عليه السلام في كلامه.

ثم يقول العلامة: ان الجواب السابق أي كون الحكم تقديريا مبني على كون المتخاصمين من البشر.

وهذا الجواب مردود لأن من كان طبعه عدم الوقوع في الخطأ فلن يقع في الخطأ في أي عالم من العوالم، ومن يقع منه الخطأ، وقد ثبته القرآن الكريم، حسب الفرض، ينتفي الوثوق في انه لن يخطىء مثل هذا الخطأ في عالم التكليف.

وربما يستدل لتأكيد هذا الجواب وانه عليه السلام قد أخطأ في آلية الحكم، برواية لم يعتن بها المحصلون من علمائنا، وهي مروية في عيون أخبار الامام الرضا عليه السلام، في حديث طويل بين الامام عليه السلام والمأمون جاء في صدرها: قام اليه علي بن محمد بن الجهم فقال له يابن رسول الله أتقول بعصمة الأنبياء، قال نعم.. وفي طي الحديث يشير ابن الجهم: إلى ان النبي عليه السلام رأى طيرا اعجبه منظره وكان يصلي فترك صلاته للحاق به ثم إنه عليه السلام رأى امرأة وانه هواها فقتل زوجها ليتزوجها. قال: فضرب الرضا عليه السلام بيده على جبهته وقال: انا لله وانا اليه راجعون، لقد نسبتم نبيا من انبياء الله إلى التهاون بصلاته حتى خرج في اثر الطير، ثم بالفاحشة ثم بالقتل، فقال يا بن رسول الله فما كان خطيئته؟. فقال: ويحك ان داود انما ظن ان ما خلق الله عز وجل خلقا هو اعلم منه، فبعث الله عز وجل اليه الملكين فتسورا المحراب، فقالا ﴿خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ ﴿٢٢﴾ إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴿٢٣﴾﴾ فعجل داود عليه السلام على المدعى عليه فقال: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ﴾ ولم يسأل المدعي البيّنة على ذلك، ولم يُقبل على المدعى عليه فيقول له: ما تقول؟ فكان هذا خطيئة رسم الحكم لا ما ذهبتم اليه. الا تسمع الله عز وجل يقول: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾.

فقال: يا بن رسول الله فما قصته مع اوريا، فقال الرضا عليه السلام ان المرأة في ايام داود عليه السلام كانت إذا مات بعلها أو قتل لا تتزوج بعده ابدا، واول من اباح الله له ان يتزوج بامرأة قتل بعلها كان داود عليه السلام فتزوج بامرأة اوريا لما قتل وانقضت عدتها منه فذلك الذي شق على الناس من قبل اوريا.

وهذه الرواية مردودة ساقطة عن الاعتبار عند العلماء، فإن راويها علي بن محمد بن الجهم المتهم بالنصب والذي لا أمان لما ينسبه إلى الأئمة عليهم السلام، مهما كانت الصيغة المنقولة عنه ملطفة.

ثم ان قوما لم يكتفوا بأن يفترضوا الخطأ والظلم من داود عليه السلام حتى نسبوا اليه سعيه وراء النساء بطريقة مشينة جدا نستقبح نقلها، وان نقلها كثير من المحدثين عن غير وعي منهم. قال الرازي: فان قلت إن كثيرا من المحدثين روى هذه الحكاية. قلت هذه الدلائل الباهرة لما أبطلت قولهم وجب القطع بفسادها. فالعجب اتفاق الناس على أن خبر الواحد لا يفيد الا الظن، والظن إنما ينتفع به في العمليات وهذه المسألة ليست من العمليات، فصارت روايتهم ساقطة العبرة من كل الوجوه. وعن سعيد بن المسيب والحارث الاعور أن عليا رضي الله عنه قال: من حدثكم بحديث داود عليه السلام على ما يرويه القصاص جلدته مائتين وستين، وهو حد الفرية على الانبياء.

ونقل المرتضى ان امير المؤمنين عليه السلام قال: لا أوتى برجل يزعم أن داود عليه السلام تزوج بامرأة أوريا إلا جلدته حدين حدا للنبوة وحدا للاسلام[1].

(١) تنزيه الأنبياء، ص١٣٢.

وعلى كل حال فإن هذا الوجه الثاني ضعيف اذ ليس في الآيات ما يدل على وجود خطأ كما سنبين في الوجه الثالث.

الوجه الثالث: انه ليس في الآيات ما يدل على وقوع أي خطأ من النبي داود عليه السلام لا في الحكم ولا في طريقته، ومجرد ان اصول المحاكمات تقتضي الاستماع إلى رأي المدعى عليه، لا يعني ان الحكم لا يصح بدون ذلك إذا حصل العلم الواقعي القطعي للحاكم بصحة كلام المدعي. وأي مانع يمنع ان يكون النبي داود عليه السلام قد حصل له العلم فحكم به، وما الداعي إلى فرض ان الحكم الذي حكم به داود عليه السلام كان تعليقيا أو تقديريا، وهو خلاف ظواهر الآيات، خاصة وان الأنبياء إذا علموا شيئاً في مقام الحكم فإنهم لا يكونون مخطئين فيه. وانما يجب سماع رأي الطرف الآخر في القضاة من غير النبيين الذين ربما ينساقون وراء علامات وأمارات قد يقع فيها الخطأ، وقد يقعون في الجهل المركب وهم يحسبونه علما، فكان لا بد من اعطاء كلا الطرفين فرصتهما في بيان القضية والرد عليها، وهذا لا يوجب ضرورة تقيد الأنبياء بهذه الشكلية في الحكم القضائي.

ويدل على ما ذكرنا ان ذكر هذه الواقعة جاء بعد قوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴿٢٠﴾﴾ فلو كان المقصود بيان خطأ وقع فيه داود عليه السلام لكانت النتيجة عكس ما ذكرته هذه الآية.

وعليه فلا ظلم ولا خطأ منه عليه السلام لا في الحكم ولا في آليته، وان كان لو وقع من غيره لكان القاضي مخطئا في الآلية، لأنه غير معصوم فبترك هذه الآلية يكون أبعد عن الصواب. وقيمة هذه الآلية محض الطريقية يستغني عنها من يرى الواقع ويحصل له العلم الواقعي بالصواب.

نعم وردت نصوص عن النبي الأكرم محمد ﷺ انه يقضي بين الناس بالبينات والأيمان، وانه لن يعمل بعلمه الواقعي، وهذا كلام وارد، لكن ربما كان هذا من مختصات نبي الاسلام ﷺ، أو يكون من باب تعليم الناس كيفية اثبات حقوقهم، وتعليم القضاة كيفية القضاء بين الناس، وليس المراد ان الرسول ﷺ يقضي بالبينات والأيمان حتى مع علمه بخطأ البينات، فهذا غير معلوم، على انه ورد روايات معتبرة السند ان الامام صاحب الزمان عليه السلام سيحكم بين الناس بحكم داود، لا بحكم البينات والأيمان(١).

وهذا الوجه الذي ذكرناه هو المناسب لظاهر الآيات، فلا وجه لافتراض خطأ أو ظلم وقع فيه النبي داود عليه السلام. ويؤكد ما ذكرنا انه بعد هذا الاختبار جاءه النداء بجعله خليفة ليدل على نجاحه فيما اختبر فيه. كما ان الآيات لم تعقب على الحدث بما يدل على وجود مثل هذا الخطأ أو الظلم، ولم توجه اليه أي تنبيه يتعلق بالحكم أو باصول المحاكمة التي يطالب بعض المفسرين نبي الله داود عليه السلام باتباعها، مع ان عادة القرآن جرت على ابداء امثال هذه التنبيهات في سياق ذكر قصص الأنبياء على فرض وجود ما يدعو له. وليس هٰهنا الا قوله تعالى: ﴿وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ﴾ وهذا لا يصلح عده تنبيها أو تحذيرا، وسيأتي كلام خاص حول هذه الجملة. أضف إلى ذلك كله امكان ان يقال ان الآية سكتت عما إذا سأل النبي داود عليه السلام الخصم الآخر ام لم يسأل، فربما اتفقا على ان يتحدث احدهما وهو المدعي والاكتفاء به.

(١) الكافي للشيخ الكليني، ج١، ص٣٩٧.

ومما يؤيد نفي الخطأ والظلم ما أشار اليه الرازي في بعض كلماته، وان لم يكن في هذا السياق، من ان السورة من اولها إلى آخرها في محاجة منكري النبوة فكيف يلائمها القدح في بعض أكابر الأنبياء بنسبة الظلم اليه، أو بنسبة مثل هذا الخطأ، الذي لو ثبت لكان فادحا، اذ انه لو صدر من قاض عادي لكان محل طعن شديد فكيف إذا صدر من نبي، لو كان مطالبا برعاية تلك الآلية. فلا يعقل ان يذم القرآن نبيا في مقام مدحه.

استغفار داود(ع):

ثم انه حيث تبين انه لا خطأ ولا ظلم، يأتي السؤال عن سبب استغفار داود عليه السلام، وعن الفتنة التي ظنها داود عليه السلام. وفي هذا قال العلماء، ان ذلك لم يكن لذنب لا في الحال ولا فيما سلف، بل على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى والخضوع له والتذلل والعبادة والسجود. وقد يفعله الناس كثيرا عند النعم التي تتجدد عليهم وتنزل وتؤول وترد إليهم شكرا لمواليها، فكذلك قد يسبحون ويستغفرون الله تعالى تعظيما وشكرا وعبادة. هذا هو قول المرتضى، وأضاف: وأما قوله تعالى: وخر راكعا وأناب فالإنابة هي الرجوع، ولما كان داود عليه السلام بما فعله راجعا إلى الله تعالى ومنقطعا إليه قيل فيه إنه أناب، كما يقال في التائب الراجع إلى التوبة والندم إنه منيب.

ثم قال: فأما قوله تعالى: فغفرنا له ذلك، فمعناه إنا قبلنا منه وكتبنا له الثواب عليه، فأخرج الجزاء على وجه المجازات به، كما قال تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾[1]، وقال

(١) سورة النساء، الآية ١٤٢.

عز وجل: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾[(١)] فأخرج الجزاء على لفظ المجازى عليه. ولما كان المقصود في الاستغفار والتوبة إنما هو القبول قيل في جوابه فغفرنا لك، كذلك لما كان الاستغفار على طريق الخضوع والعبادة المقصود به القربة والثواب قيل في جوابه غفرنا مكان قبلنا.

ويظهر هذا المعنى من الطبرسي في مجمع البيان، ومن العلامة في الميزان[(٢)].

وهنا وجه آخر: ذكره الرازي خلاصته: انه عليه السلام لم يستغفر لنفسه، اذ لم يرد في الآيات ما يدل على انه أذنب أو ارتكب ما يوجب ذلك، ولم تذكر الآيات الا انه استغفر دون ان تحدد كونه لنفسه أو لغيره، فربما استغفر للطرفين، لحلمه بهم بعد ان جاؤوه بالطريقة التي كان يمكن ان يعاقبهم عليها، فقد تسوروا المحراب، ودخلوا بطريقة غير لائقة.

قال: فالمستغفر قد يستغفر لنفسه تارة ولغيره أخرى. قال الله تعالى في وصف الملائكة: ﴿وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾. وقال أولاد يعقوب لوالدهم: ﴿يَٰٓأَبَانَا ٱسۡتَغۡفِرۡ لَنَا﴾[(٣)].

وحيث كان هذا الكلام مناف لقوله تعالى: ﴿فَغَفَرۡنَا لَهُۥ﴾ الدال على ان الاستغفار انما صدر منه عليه السلام لأجل نفسه، رفع التنافي بجعل معناه غفرنا ذلك لأجله ولحرمته ما ارتكبه اولئك وقبلنا شفاعته في التجاوز عنهم. فاللام في له بمعنى لأجله[(٤)].

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٥.
(٢) مجمع البيان للشيخ الطبرسي، ج٨، ص٣٥٣. وتفسير الميزان، ج١٧، ص١٩٤.
(٣) سورة يوسف، الآية ٩٧.
(٤) عصمة الأنبياء، ص٧٨.

وجه ثالث: ذكره الرازي ايضا وهو انه قد يكون الاستغفار من داود عليه السلام لنفسه، لان القوم لما تسوروا ظن داود عليه السلام بهم أنهم يقصدون قتله، فلما لم يظهر الامر كما ظن ندم على ذلك الظن، فكان الاستغفار عليه.

نهيه عن اتباع الهوى:

ربما يستفاد من قوله تعالى: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ ان هذا النهي انما جاء بعد عرض تلك القصة والامتحان الذي امتحن به داود عليه السلام، وهذا يدل على وقوعه عليه السلام في الخطأ والمعصية.

والجواب: لن نقول كما قاله بعضهم ان مثل هذا النهي لا يعقل توجيهه إلى النبي عليه السلام لأنه معصوم، لأن عصمته لا تمنع من النهي وانما المانع من النهي عدم القدرة، ولذا سيرد معنا الكثير من الاشارات إلى وجود نواه كثيرة في القرآن الكريم توجهت إلى الأنبياء عليهم السلام ومنهم رسول الله صلى الله عليه وآله، وهي نواه حقيقية، من دون ان يعني ذلك اقدامهم على مخالفة النهي أو وقوع ما يدعو اليه، وانما نقول: ان هذا النهي انما هو طبيعي في ظل جعله خليفة، ولا دليل على ان له علاقة بقصة الخصمين، ولا على انه وقع منه ما هو مخالف للنهي في تلك القصة.

خوفه من الطرفين:

قال المرتضى: فأما خوفه منهما فلأنه عليه السلام كان خاليا بالعبادة في وقت لا يدخل عليه فيه أحد على مجرى عادته، فراعه منهما أنهما أتيا في غير وقت الدخول أو لأنهما دخلا من غير المكان المعهود[١].

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص١٢٧.

واعتبر الرازي ان سبب الخوف انهم دخلوا عليه في غير وقت الدخول وبطريقة لا يدخلها الا مريد للأذى. وفي تفسيره انهم جاؤوه في وقت كان في علم النبي داود عليه السلام ان جماعة تخطط لقتله عليه السلام.

الفتنة المظنونة:

قال المرتضى: ومعنى ظن قيل فيه وجهان: أحدهما: إنه أراد الظن المعروف الذي هو بخلاف اليقين.

والوجه الآخر: إنه أراد العلم واليقين لأن الظن قد يرد بمعنى العلم. قال الله تعالى: ﴿وَرَءَا ٱلْمُجْرِمُونَ ٱلنَّارَ فَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا﴾[١]، وليس يجوز إن يكون أهل الآخرة ظانين لدخول النار بل عالمين قاطعين. والفتنة في قوله: وظن داود إنما فتناه هي الاختبار، والامتحان لا وجه لها إلا ذلك في هذا الموضع كما قال تعالى: ﴿وَفَتَنَّٰكَ فُتُونًا﴾.

ونقول تعقيبا على ما قاله المرتضى، ان الارجح هو الوجه الثاني وانه عليه السلام علم بأنه اختبر بعد ان اكتشف كون الخصمين من الملائكة على ما هو المشهور بين المفسرين.

---

(١) سورة الكهف، الآية ٥٣.

التساؤل الثاني: حكم داود وسليمان(ع) في الحرث

قال تعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[1].

قال جملة من المعترضين على عصمة الأنبياء، ان هذه الآية تدل على ان داود قد أخطأ في الحكم، وان الحكم ما حكم به سليمان عليه السلام.

وأجيب عن ذلك بما خلاصته: ان تخصيص سليمان عليه السلام بالذكر في قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ لا تدل على ان داود عليه السلام لم يكن فاهما لحكم القضية. ولا يصح هنا التمسك بالمفهوم المصطلح في علم الأصول، المسمى بمفهوم اللقب، فإنه في نفسه ضعيف جدا، كما عليه المحققون في ذلك العلم. كما انه انما يصح التمسك به على فرض عدم وجود فائدة في التخصيص، وهي هنا موجودة ذكرها الرازي، وهي: أن داود عليه السلام كان عالما به لكنه ما أفتى امتحانا لابنه سليمان رجاء أن يفتي به ويستخرج حكمه، ويكون تخصيص ابنه سليمان بفهمها تقريرا لعين والده وإعلاء درجته في الناس. وإنما أعرض عن ذكر داود عليه السلام للعلم باشتهاره فيما بين الخلق بمعرفة الاحكام. ثم إنه تعالى خلف

(١) سورة الأنبياء الآيتان ٧٨، ٧٩.

الكلام بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ لئلا يتوهم أنه كان جاهلا به وحاكما فيه بغير الصواب[١].

ومثل هذا الكلام قاله العلامة الطباطبائي في الميزان مع بعض التفصيل، قال: السياق يعطي انها واقعة واحدة بعينها رفع حكمها إلى داود لكونه هو الملك الحاكم في بني اسرائيل، فان كان سليمان يداخل في حكم الواقعة فعن اذن منه ولحكمة ما، ولعلها اظهار اهليته للخلافة بعد داود. ومن المعلوم انه لا معنى لحكم حاكمين في واقعة واحدة شخصية مع استقلال كل واحد منهما في الحكم ونفوذه. ومن هنا يظهر ان المراد بقوله: ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾ اذ يتناظران أو يتشاوران في الحكم لا اصدار الحكم النافذ.

قال: ويؤيده كمال التأييد التعبير بقوله: ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾ على نحو حكاية الحال الماضية كأنهما اخذا في الحكم اخذا تدريجيا لم يتم بعد ولن يتم الا حكما واحدا نافذا، وكان الظاهر ان يقال اذ حكما. ويؤيده ايضا قوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾، فان الظاهر ان ضمير لحكمهم للأنبياء. وقد تكرر في كلامه تعالى انه آتاهم الحكم، لا كما قيل ان الضمير لداود وسليمان والمحكوم لهم، اذ لا وجه يوجّه به نسبة الحكم إلى المحكوم لهم اصلا، فكان الحكم حكما واحدا هو حكم الانبياء. والظاهر انه ضمان صاحب الغنم للمال الذي اتلفته غنمه، فكان الحكم حكما واحدا اختلفا في كيفية اجرائه عملا، اذ لو كان الاختلاف في اصل الحكم لكان فرض صدور حكمين منهما بأحد وجهين:

اما بكون كلا الحكمين حكما واقعيا لله ناسخا احدهما. وهو حكم

---

(١) عصمة الأنبياء، ص٨٠.

سليمان الآخر، وهو حكم داود، لقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾. واما بكون الحكمين معا عن اجتهاد منهما بمعنى الرأي الظني مع الجهل بالحكم الواقعي، وقد صدّق تعالى اجتهاد سليمان فكان هو حكمه.

اما الأول، وهو كون حكم سليمان ناسخا لحكم داود، فلا ينبغي الارتياب في ان ظاهر جمل الآية لا تساعد عليه، اذ الناسخ والمنسوخ متباينان. ولو كان حكماهما من قبيل النسخ ومتباينين لقيل: وكنا لحكمهما أو لحكميهما، ليدل على التعدد والتباين، ولم يقل: وكنا لحكمهم شاهدين، المشعر بوحدة الحكم، وكونه تعالى شاهدا له الظاهر في صونهم عن الخطأ. ولو كان داود حكم في الواقعة بحكم منسوخ لكان على الخطأ، ولا يناسب ايضا قوله: وكلا آتينا حكما وعلما، وهو مشعر بالتأييد ظاهر في المدح.

واما الثاني وهو كون الحكمين عن اجتهاد منهما مع الجهل بحكم الله الواقعي فهو ابعد من سابقه، لأنه تعالى يقول: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ وهو العلم بالحكم الواقعي. وكيف ينطبق على الرأي الظني بما انه رأي ظني، ثم يقول: وكلا آتينا حكما وعلما فيصدق بذلك ان الذي حكم به داود ايضا كان حكما علميا لا ظنيا، ولو لم يشمل قوله: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ حكم داود في الواقعة لم يكن وجه لايراد الجملة في المورد. على انك سمعت ان قوله ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ لا يخلو من اشعار بل دلالة على ان الحكم كان واحدا مصونا عن الخطأ، فلا يبقى الا ان يكون حكمهما واحدا في نفسه مختلفا من حيث كيفية الاجراء، وكان حكم سليمان اوفق وارفق[1].

---

(١) تفسير الميزان، ج١٤، ص٣١١.

ومع ان هذا الذي ذكره العلامة يقترب كثيرا من كلام الرازي الا انه يظهر منه ان داود عليه السلام وسليمان قد اختلفا في تفاصيل الحكم، وان حكم سليمان كان ارفق. فإن كان مقصوده ان كلا منهما حكم بما يخالف حكم الآخر في التفاصيل فهذا تراجع عما بينه من ان الحكم واحد، لأن التفاصيل داخلة في الحكم. وان كان المقصود ان سليمان عليه السلام قد طرح بعض التفاصيل المغايرة، في مقام التشاور وابداء الرأي لأبيه داود عليه السلام، فهو لا دليل عليه من الآيات، ويبدو انه استند في ذلك إلى روايات بعضها صحيح.

ولنلق نظرة على بعض الروايات في هذا الباب:

ففي أصول الكافي، عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن علي بن محمد، عن بكر بن صالح، عن محمد بن سليمان، عن عيثم بن أسلم، عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ان الإمامة عهد من الله عز وجل معهود لرجال مسمين، ليس للامام ان يزويها عن الذي يكون من بعده. ان الله تبارك وتعالى اوحى إلى داود عليه السلام ان اتخذ وصيا من أهلك، فإنه قد سبق في علمي أن لا ابعث نبيا الا وله وصي من أهله، وكان لداود عليه السلام أولاد عدة... فأوحى الله تبارك وتعالى إلى داود ان لا تعجل دون أن يأتيك أمري، فلم يلبث داود ان ورد عليه رجلان يختصمان في الغنم والكرم. فاوحى الله عز وجل إلى داود ان اجمع ولدك فمن قضى بهذه القضية فأصاب فهو وصيك من بعدك. فجمع داود عليه السلام ولده فلما ان قص الخصمان قال سليمان عليه السلام: يا صاحب الكرم متى دخلت غنم هذا الرجل كرمك؟ قال: دخلته ليلا. قال: قد قضيت عليك يا صاحب الغنم بأولاد غنمك وأصوافها في عامك هذا. ثم قال له داود: فكيف لم تقض

برقاب الغنم، وقد قوّم ذلك علماء بنى إسرائيل فكان ثمن الكرم قيمة الغنم؟ فقال سليمان: ان الكرم لم يجتث من أصله، وانما أكل حمله وهو عائد في قابل، فأوحى الله عز وجل إلى داود: ان القضاء في هذه القضية ما قضى سليمان به. يا داود اردت امرا واردنا امرا غيره[١].

وسندها ضعيف على الأقل بمحمد بن سليمان.

وفي تفسير علي بن إبراهيم حدثني أبي، عن عبد الله بن يحيى، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان في بني إسرائيل رجل وكان له كرم ونفشت فيه الغنم بالليل وقضمته وأفسدته، فجاء صاحب الكرم إلى داود فاستعدى على صاحب الغنم، فقال داود: عليه السلام اذهبا إلى سليمان عليه السلام ليحكم بينكما. فذهبا إليه فقال سليمان عليه السلام: ان كان الغنم أكلت الأصل والفرع فعلى صاحب الغنم ان يدفع إلى صاحب الكرم الغنم وما في بطونها، وان كانت ذهبت بالفرع ولم تذهب بالأصل فإنه يدفع ولدها إلى صاحب الكرم. وكان هذا حكم داود، وانما أراد ان يعرّف بني إسرائيل ان سليمان وصيه بعده ولم يختلفا في الحكم، ولو اختلف حكمهما لقال: كنا لحكمهما شاهدين[٢].

والظاهر ان قول: وكان هذا حكم داود إلى آخره، من كلام علي بن ابراهيم. والرواية ضعيفة بعبد الله بن يحيى.

وروى الشيخ الكليني عن عدة من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن عبد الله بن بحر، عن ابن مسكان،

---

(١) الكافي، ج١، ص٢٧٩.
(٢) وسائل الشيعة، ج١٩، ص٢١٠. تفسير علي بن ابراهيم، ج٢، ص٧٤.

عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: قول الله عز وجل: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ قلت: حين حكما في الحرث كانت قضية واحدة؟ فقال: إنه كان أوحى الله عز وجل إلى النبيين قبل داود إلى أن بعث الله داود أي غنم نفشت في الحرث فلصاحب الحرث رقاب الغنم ولا يكون النفش إلا بالليل فإن على صاحب الزرع أن يحفظه بالنهار وعلى صاحب الغنم حفظ الغنم بالليل فحكم داود عليه السلام بما حكمت به الانبياء عليهم السلام من قبله وأوحى الله عز وجل إلى سليمان عليه السلام أي غنم نفشت في زرع فليس لصاحب الزرع إلا ما خرج من بطونها وكذلك جرت السنة بعد سليمان عليه السلام وهو قول الله تعالى: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ فحكم كل واحد منهما بحكم الله عز وجل[١].

ورواه الشيخ الطوسي في التهذيب بسنده عن الحسين بن سعيد[٢].

وهذه الرواية دلت على ان حكم داود كان الحكم المتبع من الأنبياء في امثال هذه الواقعة، ثم نسخ بحكم سليمان. والرواية ضعيفة السند اذ لا علم لنا بحال عبد الله بن بحر.

وروى الشيخ الصدوق في من لا يحضره الفقيه بسنده عن جميل بن دراج، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ * إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ﴾. قال لم يحكما انما كانا يتناظران ففهمها سليمان[٣].

---

(١) الكافي الشيخ الكليني، ج٥، ص٣٠٢.
(٢) تهذيب الأحكام الشيخ الطوسي، ج٧، ص٢٢٤.
(٣) من لايحضره الفقيه الشيخ الصدوق، ج٣، ص١٠٠.

وهذه الرواية المعتبرة تدل على انه لم يصدر حكمان مختلفان بل تناظرا.

وروى الشيخ الصدوق في الفقيه بسنده عن الوشاء، عن احمد بن عمر الحلبي قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ﴾. قال: كان حكم داود رقاب الغنم، والذي فهّم الله عز وجل سليمان ان الحكم لصاحب الحرث باللبن والصوف ذلك العام كله[1].

والرواية معتبرة، وقد دلت على ان لداود حكما مختلفا عن حكم سليمان، الا انها لا تأبى عن ان يكون المقصود الاختلاف في مقام المناظرة لا في مقام الحكم.

وروى الشيخ الطوسي بسنده عن الحسين بن سعيد عن بعض اصحابنا عن المعلى ابى عثمان عن ابى بصير قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ﴾ فقال: لا يكون النفش إلا بالليل. ان على صاحب الحرث أن يحفظ الحرث بالنهار، وليس على صاحب الماشية حفظها بالنهار انما رعيها وارزاقها بالنهار، فما افسدت فليس عليها ولا على صاحبها شيء، وعلى صاحب الماشية حفظ الماشية بالليل عن حرث الناس، فما افسدت بالليل فقد ضمنوا وهو النفش، وان داود عليه السلام حكم للذي اصاب زرعه رقاب الغنم وحكم سليمان الرِّسْلَ والثَّلَّة وهو اللبن والصوف في ذلك العام[2].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) تهذيب الأحكام الشيخ الطوسي، ج٧، ص٢٢٤.

والرواية ضعيفة بالارسال، وقد دلت على اختلاف حكم داود عليه السلام عن حكم سليمان عليه السلام.

والخلاصة ان ما ثبت اعتباره من هذه الروايات خصوص روايتي الشيخ الصدوق، وبعد الجمع بينهما يكون التعدد في مقام التناظر لا في مقام الحكم.

التساؤل الثالث: تلهي النبي سليمان(ع) عن ذكر الله بمشاهدة الخيل

قال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَٰنَ نِعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿٣٠﴾ إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِٱلْعَشِىِّ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ٱلْجِيَادُ ﴿٣١﴾ فَقَالَ إِنِّىٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّى حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴿٣٢﴾ رُدُّوهَا عَلَىَّ فَطَفِقَ مَسْحًۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلْأَعْنَاقِ ﴿٣٣﴾﴾[1].

وظاهر هذه الآيات يدل على أن مشاهدة الخيل الهاه واشغله عن ذكر ربه، حتى روي أن الصلاة فاتته، وهذا مناف للعصمة.

وأجاب المرتضى بما خلاصته: ان الآية لا تضيف أي قبيح إلى فعل النبي عليه السلام، والرواية لا حجية لها حتى لو كانت صحيحة السند ما دامت منافية لدليل قطعي فكيف إذا كانت ضعيفة واهية. ويدل على انه لا قبح في فعل النبي عليه السلام ان الله تعالى ابتدأ الآية بمدح النبي سليمان وتعريفه والثناء عليه فقال: ﴿نِعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾، فكيف يعقل ان يعقب ذلك بما ينافيه باضافة القبيح اليه، وتلهيه بعرض الخيل عن فعل الصلاة. وفسّر قوله تعالى: ﴿أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّى﴾، ان هذا الحب ناشيء عن ذكر ربي، وانه باذنه وبأمره وتذكيره، لأن الله تعالى قد

(١) سورة ص، الآيات ٣٠ ـ ٣٣.

أمرنا بارتباط الخيل وإعدادها لمحاربة الأعداء، فلا ينكر أن يكون سليمان عليه السلام مأمورا بمثل ذلك، فقال: ﴿إِنِّىٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّى﴾، ليعلم من حضره أن اشتغاله بها واستعداده لها لم يكن لهوا ولا لعبا، وإنما أتبع فيه أمر الله تعالى وآثر طاعته[١].

والى هذا المعنى مال كلام الرازي[٢].

وقد اختلف العلماء في مرجع ضمير الهاء في قوله تعالى ﴿رُدُّوهَا عَلَىَّ﴾، فرجح المرتضى انه للخير ونسبه إلى مذهب سائر اهل التفسير، أما ﴿تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ﴾ فنقل عن ابي مسلم محمد بن بحر انه تفرد بان جعل المقصود بها الخيل لا الشمس، لأنها لم تذكر قبل ذلك لتجعل مرجعا للتاء في توارت، بينما تقدم ذكر الخيل فرده اليها اولى، ما دام الرد ممكنا. ولم ينف المرتضى هذا الوجه الذي ذكر ان مقتضاها تبرئة النبي عليه السلام من المعصية. ثم ذكر وجها آخر وهو ان المقصود بها الشمس، وانه على هذا الوجه ليس هناك ايضا ما ينافي العصمة، لأن تواري الشمس كغاية زمنية لعرض الخيل، لا يدل على انه قد فاتته الصلاة، وليس في القرآن ما يدل على فواتها، وأنه بعد ان انتهى العرض طلب ردها.

وقد ضعف الرازي رجوع الضمير إلى الشمس بأن قوله: «ردوها» خطاب للجمع والانبياء لا يخاطبون الله تعالى بمثل هذا. ونفى الرازي ترك النبي سليمان عليه السلام للصلاة لانشغاله بالخيل مستدلا بتعقيب الحادثة لمدحٍ له عليه السلام. قال: وكونه أواباً وتاركا للصلاة في زمان واحد محال.

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص١٣٣.
(٢) عصمة الأنبياء، ص٨١.

وأيد ذلك بأن هذه السورة إنما وردت في مناظرة الكفار، والمقصود من هذه القصص أمر النبي ﷺ بالصبر على مشاق التكاليف، ومتاعب الطاعات. قال: وذلك المعنى لا يليق به ذكر أن الانبياء كانوا تاركين للصلاة، ومتهالكين في حب الدنيا بل التفسير الحق الذى ينطبق اللفظ عليه أن رباط الخيل مندوب إليه في دينهم كما أنه كذلك في ديننا. ثم تعرض للحكاية التي تتحدث عن تركه عليه السلام للصلاة، فقال إنها حكاية منفصلة عن كتاب الله تعالى، والدلائل الباهرة عن المعقول والمنقول قد دلت على وجوب عصمة الانبياء فاتباعها أولى من اتباع حكايات لا ندري انها في اول الامر من رئيس الملاحدة أو موضوعات اليهود.

وحكى المرتضى عن ابي علي الجبائي وغيره ان الشمس لما توارت بالحجاب وغابت كان ذلك سببا لترك عبادة كان يتعبد بها بالعشي وصلاة نافلة كان يصليها، فنسيها شغلا بهذه الخيل وإعجابا بتقليبها، فقال هذا القول على سبيل الاغتمام لما فاته من الطاعة.

وعقب عليه المرتضى انه على هذا الوجه، يكون الفائت عملاً مستحباً، وليس في ذلك أي قبح ينافي العصمة.

ومعنى ﴿عَن ذِكۡرِ رَبِّي﴾ عند الشيخ الطوسي، عن الصلاة، فشغله حب الخيل عن الصلاة، وقال: وهو قول علي عليه السلام وقتادة والسدي، الا انه أوضح ان الذي فات هو اول وقت الصلاة، لا تمام الوقت، موضحا ذلك بأنه: وروى أصحابنا انه فاته الوقت الأول.. لكنه ارجع ضمير «ردوها» إلى الشمس[1]. ومثله الطبرسي في تفسيره[2].

(١) تفسير التبيان، ج٨، ص٥٦١.
(٢) تفسير مجمع البيان، ج٨، ص٣٥٩.

وحيث ان النظر في الآيات إلى كلمتين فيهما ضمير لا بد من تحديد مرجعه، وهما «حتى توارت» و«ردوها»، فمن حيث المبدأ تصير الاحتمالات اربعة: ان يرجعا إلى الشمس، ان يرجعا إلى الخيل، ان يرجع احدهما إلى الشمس والآخر إلى الخيل. الا ان الاحتمالين الأخيرين المبنيين على التفكيك خلاف الظاهر قطعا.

وأيّد في الميزان كون مرجع الضمير في «ردوها» إلى الشمس لتقدم ذكر العشي، ولولا ذلك لم يكن محل لذكرها. وذكر ان محصل معنى الآية: إني شغلني حب الخيل حين عرض الخيل علي عن الصلاة حتى فات وقتها بغروب الشمس، وإنما كان يحب الخيل في الله ليتهيأ به للجهاد في سبيل الله، فكان الحضور للعرض عبادة منه فشغلته عبادة عن عبادة غير أنه يعد الصلاة أهم. وذكر ان في مرجع ضمير «ردوها»، قولين: الشمس والخيل، ويظهر منه ترجيح الشمس[١].

وهذا من العلامة الطباطبائي غريب، اذ على ما ذكره يكون النبي عليه السلام قد انشغل بمستحب عن واجب، أو بواجب مهم عن واجب اكثر اهمية، وهذا لا يحسن صدوره من عالم فضلا عن نبي مرسل.

وبعد ان نقلنا كل هذه الكلمات، نقول:

لو خلينا نحن والآيات الكريمة فإنا لن نجد القرينة الكافية لارجاع الضمير إلى الشمس سواء في كلمة «توارت» أو في كلمة «ردوها»، وهو لا بد ان يكون واحدا في كلتا الكلمتين بحسب علم الظهورات، بل يمكن القول ان القرائن الموجودة كافية لارجاع الضمائر إلى غير الشمس، لعدم سبق ذكر لها بشكل ينصرف الضمير اليها، ومجرد ذكر

---

(١) تفسير الميزان، ج١٧، ص٢٠٣.

كلمة العشي لا يصلح قرينة، الا بنحو من اعمال العقل والفكر وليس بنحو التبادر، وهذا وان لم يكن مضرا في باب الظهورات اذ قد نعتمد على بعض العقل في تحديد بعض الظهورات الا انه لا بد ان يكون ذلك اما في موارد يكون العقل نفسه قرينة، أو في موارد يثبت العقل قرينية ما يوجد في الكلام مما لم نتنبه له. وموردنا ليس من الاول قطعا بل هو على فرضه من الثاني، وهو ما اعتمده العلامة الطباطبائي، على اساس انها ينتفي مبرر ذكر لفظ «عشي» ان لم يكن لها دخل بمرجع الضمير. مع انه يكفي فائدة لذكرها ما نقله المرتضى عن بعضهم من انه فاتته الصلاة في اول الوقت بسبب استعراض الخيل حينه، وليس بمعنى ان الشمس قد توارت حتى فاتته الصلاة عن وقتها.

مع انه لو كان المقصود من ذكر العشي التمهيد لبيان مرجع الضمير، لكان هذا من اعتماد الدلالة البعيدة وكان يمكن اظهار قرينة اوضح لافادة ذلك. اضف انه لو كان المراد رد الشمس حتى يصلي فلماذا لم تشر الآية إلى كون الغرض من رد الشمس هو ذلك مع ان الذي ذكرته الآية: ﴿رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾. ولم يقل لأصلي أو فصلى أو نحو ذلك من العبارات، خاصة مع إلغاء الدالة على الترتب بنحو الفورية، الا ان نفسر ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ انه شرع بالوضوء كما قيل وهو ضعيف.

لسنا ننكر صدور المعجزات عن الانبياء عليهم السلام، ولا ننكر ان تكون الشمس قد ردت للنبي سليمان عليه السلام، الا ان الكلام فيما تدل عليه الآيات، وهي ليست كما ذكر العلامة.

نعم هنا روايات ربما تكون دالة على ارجاع الضمير إلى الشمس، مثل ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه مرسلا وفي علل الشرائع مسندا عن محمد بن الحسن (بن الوليد)، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن

الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن موسى بن بكر، عن زرارة، عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوۡقُوتًا﴾ قال: موجبا. انما يعني بذلك وجوبها على المؤمنين، ولو كانت كما يقولون لهلك سليمان بن داود حين أخر الصلاة حتى توارت بالحجاب، لانه لو صلاها قبل أن تغيب كان وقتا. ليس صلاة أطول وقتا من العصر[١].

فالرواية صريحة في ان النبي سليمان عليه السلام قد أخر الصلاة حتى توارت بالحجاب، وهي ظاهرة في ان التواري هو للشمس لقوله عليه السلام: «لو صلاها قبل ان تغيب». الا اننا لم نفهم من الرواية ما هو الذي يقولونه لنعرف تكملة المراد. وقد تكفلت بذلك روايات اخرى منها:

ما رواه الشيخ الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، والفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله تبارك اسمه: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوۡقُوتًا﴾، قال: يعني مفروضا، وليس يعني وقت فوتها إذا جاز ذلك الوقت ثم صلاها لم تكن صلاته هذه مؤداة. ولو كان ذلك لهلك سليمانبن داود عليه السلام حين صلاها لغير وقتها. ولكنه متى ما ذكرها صلاها، قال: ثم قال: ومتى استيقنت أو شككت في وقتها أنك لم تصلها أو في وقت فوتها أنك لم تصلها صليتها فإن شككت بعد ما خرج وقت الفوت فقد دخل حائل فلا إعادة عليك من شك حتى تستيقن فإن استيقنت فعليك أن تصليها في أي حال كنت[٢].

---

(١) علل الشرائع الشيخ الصدوق، ج٢، ص٦٠٥.
(٢) الكافي الشيخ الكليني، ج٣، ص٢٩٤.

وبناء على هذا التفسير يكون النبي سليمان عليه السلام قد أخر الصلاة بعد ان استعرض الخيل، لسهو منه عن مسألة الوقت، وبهذا يعود بنا البحث إلى نسيان الأنبياء وسهوهم فيما يتعلق بالسلوك الديني. وحمل التأخير على العمد ممكن إذا احتملنا كونه منشغلا بواجب أهم من الصلاة، وهذا لا يكون الا إذا فسرنا «عن» في ﴿أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي﴾ بمعنى ان حبي للخير كان عن امر وذكر من ربي، كما احتمله المرتضى. وهو احتمال قرينته ان «عن» لا تستعمل عادة في مقام التفضيل، وتستعمل كثيرا لبيان المنشأ، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾[1] في كلام الخضر عليه السلام مع النبي موسى عليه السلام. اضف انه لو كان المراد بالآية: فضلت حب الخير على الصلاة، لكان ذلك التفضيل عمديا لا عن سهو وهو لا يكون من النبي الا إذا فرض وجود واجب اهم، والا لكان في الامر معصية.

نحن نسلم بالروايات، ونأخذ بمقتضاها وهو عود الضمير إلى الشمس، الا ان في الروايات امورا لم نفهمها بعد، إذا فهمنا من الروايات ان النبي عليه السلام قد أخر الصلاة إلى خارج وقتها بالمعنى المصطلح عندنا أي وقتها الوجوبي:

مثل قوله عليه السلام: لهلك سليمان عليه السلام. والمطلوب فهمه هنا انه إذا لم تترتب مشكلة على التأخير فلماذا امر برد الشمس، واذا كان برد الشمس يصلي صلاته في وقتها فأين هلك عليه السلام إذا فسرنا موقوتا «بوقت فواتها».

ومثل قوله عليه السلام: صلاها لغير وقتها، مع ان عود الشمس، يقتضي انه صلاها لوقتها.

---

(١) سورة الكهف، الآية ٨٢.

ومقتضى هاتين الملاحظتين ان الروايات فككت بين «توارت» و«ردوها» في تحديد مرجع الضمير فيهما، فالأولى للشمس الا ان الثانية ليست للشمس، لأن ظاهر الروايات المفروغية عن انه عليه السلام صلى الصلاة في غير وقتها وهذا لا يكون لو ردت الشمس.

وبناء على هذه الروايات لا محيص عن التفكيك بين مرجعي الضمير، فالروايات منافية لرد ضمير «ردوها» إلى الشمس. لكن الشيخ الصدوق روى في الفقيه مرسلا عن الامام الصادق عليه السلام انه قال: «إن سليمان بن داود عليه السلام عرض عليه ذات يوم بالعشي الخيل، فاشتغل بالنظر إليها حتى توارت الشمس بالحجاب، فقال للملائكة: ردوا الشمس علي حتى أصلي صلاتي في وقتها فردوها، فقام فمسح ساقيه وعنقه، وأمر أصحابه الذين فاتتهم الصلاة معه بمثل ذلك، وكان ذلك وضوءهم للصلاة، ثم قام فصلى فلما فرغ غابت الشمس وطلعت النجوم، ذلك قول الله عزوجل ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ (٣٠) إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ (٣١) فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ (٣٢) رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ (٣٣)﴾.

ثم قال الشيخ الصدوق: وقد أخرجت هذا الحديث مسندا في كتاب الفوائد[1]. وهو كتاب لم نعرف عنه شيئا، فضاع علينا سند هذا الحديث، وزال بضياعه أي امكانية للتمسك به. وليس لدينا رواية معتبرة بأن النبي سليمان عليه السلام امر برد الشمس.

واذا بنينا على الأخذ بظاهر الروايات من تأخير الصلاة عن وقتها

---

(١) من لايحضره الفقيه الشيخ الصدوق، ج١، ص٢٠٢.

الوجوبي لتصير الصلاة قضاء، فلا بد من الحمل على كون التأخير لسبب اهم، وان التأخير كان عن امر الله تعالى، وهو محتمل في نفسه، وهو ظاهر العلامة الطباطبائي بعد ان ارجع الضميرين إلى الشمس، معتبراً ان عبادة شغلته عن عبادة. والدليل العقلي الدال على العصمة هو القرنية على هذا الحمل. مع انه يمكن حمل الروايات على ان المقصود بوقتها في قوله عليه السلام: «صلاها لغير وقتها» وقت الفضيلة، وكون الصلاة وقعت بعد المغيب لا يعني انها وقعت بعد الغروب الشرعي، ولا يوجد ما يمنع من هذا الحمل بعد ان كان ظاهر الروايات ان الصلاة في زمن النبي سليمان عليه السلام كانت كصلاتنا من حيث الوقت حتى قيل ان التي فاتته هي صلاة العصر. ويكون المقصود من نفي تفسير «موقوتا» بالوقت، نفي تضييق الوقت بل هو وقت موسع كما تدل عليه رواية رواها الشيخ الكليني في الكافي، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة بن أيوب، عن داود بن فرقد قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ قال: كتابا ثابتا وليس إن عجلت قليلا أو أخرت قليلا بالذي يضرك ما لم تضيع تلك الاضاعة فإن الله عز وجل يقول لقوم: ﴿أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا﴾[1].

---

(١) الكافي الشيخ الكليني، ج٣، ص٢٧٠.

التساؤل الرابع: انه قتل الخيل بعد أن ألهته

قيل: انه عليه السلام بعد ان الهته الخيل عن ذكر ربه غضب منها، فعرقبها وقتلها، وهو ما دلت عليه الآية الكريمة.

وقد ذكر العلماء في رد ذلك وجوها:

الوجه الاول: ما ذكره المرتضى من ان النبي عليه السلام قتلها بعد ان شغلته عن الطاعة، لكن لم يكن ذلك عقوبة لها أو غضبا لنفسه، بل لما وجد حبه لها قد اثر فيه هذا الحد، اراد ان يضحي بها ايثارا لحب ذكر الله عنها، ولا شك ان ذبح الخيل في حد ذاته امر جائز، فكيف إذا طرأ وجه محسن له، وهو ان لا تشاغل في المستقبل بها عن الطاعات. كما يمكن ان يقال انه عليه السلام اراد ذبحها ليتصدق بلحمها كفارة عما فاته من المستحبات والنوافل جراء تلك الخيل التي يحبها من باب: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ﴾[1].

واعترض على هذا الوجه بأنه: لم يجر للسيف ذكر فيضاف إليه المسح، ولا يسمّي العرب الضرب بالسيف والقطع به بالمسح.

ورده المرتضى بـ: أن أكثر أهل التأويل، وفيهم من يشار إليه في

(١) سورة آل عمران، الآية ٩٢.

اللغة، روى أن المسح ههنا هو القطع. وفي الاستعمال المعروف مسحه بالسيف إذا قطعه وبتره، والعرب تقول مسح علاوتها أي ضربها.

وقال في فتح القدير: المراد أنه طفق يضرب أعناقها وسوقها. يقال مسح علاوته أي ضرب عنقه. قال الفراء المسح هنا القطع، قال: والمعنى أنه أقبل يضرب سوقها وأعناقها، لأنها كانت سبب فوت صلاته. وكذا قال أبو عبيدة. قال الزجاج: ولم يكن يفعل ذلك إلا وقد أباحه الله له، وجائز أن يباح ذلك لسليمان ويحضر في هذا الوقت[١].

ويظهر من الشيخ الصدوق انكاره لمبدأ ضرب سوق الخيل واعناقها، سواء أكان ذلك عقوبة أو لمجاهدة نفسه، معللا ذلك: بأنه لم يكن للخيل ذنب فيضرب سوقها وأعناقها لأنها لم تعرض نفسها عليه ولم تشغله وإنما عرضت عليه وهي بهائم غير مكلفة[٢].

ووافق العلامة الطباطبائي على هذه الملاحظة: بأن مثل هذا الفعل مما تتنزه ساحة الأنبياء عليهم السلام عن مثله فما ذنب الخيل لو شغله النظر إليها عن الصلاة حتى تؤاخذ بأشد المؤاخذة فتقتل تلك القتلة الفظيعة عن آخرها مع ما فيه من إتلاف المال المحترم. على أنه عليه السلام لم يشتغل عن العبادة بالهوى بل شغلته عبادة عن عبادة كما تقدمت الإشارة إليه[٣].

اضف إلى ما ذكره هؤلاء الاعلام ان مجازاة النفس لا يتوقف على قتل تلك الحيوانات، بل يمكن ان يُسبِلها أو يهبها لآخرين.

---

(١) فتح القدير للشوكاني، ج٤، ص٤٣١.
(٢) من لا يحضره الفقيه، ج١، ص٢٠٢.
(٣) تفسير الميزان، ج١٧، ص٢٠٤.

الوجه الثاني: ما ذكره المرتضى ايضا من ان المراد بمسحها امرار يده عليها احسانا وإكراما لما رأى من حسنها، فمن عادة من عرضت عليه الخيل أن يمر يده على أعرافها وأعناقها وقوائمها. أو يكون المراد، من المسح الغسل فإن العرب تسمي الغسل مسحا، فكأنه لما رأى حسنها أراد صيانتها وإكرامها فغسل قوائمها وأعناقها.

ولم يقبل في فتح القدير هذا الوجه الذي نقله عن الزهري وقتادة: «فإنه ذكر أنه آثرها على ذكر ربه حتى فاتته صلاة العصر ثم أمرهم بردها عليه ليعاقب نفسه بإفساد ما ألهاه عن ذلك، وما صده عن عبادة ربه وشغله عن القيام بما فرضه الله عليه. ولا يناسب هذا أن يكون الغرض من ردها عليه هو كشف الغبار عن سوقها وأعناقها بالمسح عليها بيده أو بثوبه».

ولما كان لازم هذا ورود الاشكال رده بقوله: «ولا متمسك لمن قال إن إفساد المال لا يصدر عن النبي، فإن هذا مجرد استبعاد باعتبار ما هو المتقرر في شرعنا، مع جواز أن يكون في شرع سليمان أن مثل هذا مباح. على أن إفساد المال المنهى عنه في شرعنا هو مجرد إضاعته لغير غرض صحيح، وأما لغرض صحيح فقد جاز مثله في شرعنا كما وقع منه ﷺ من إكفاء القدور التي طبخت من الغنيمة قبل القسمة، ولهذا نظائر كثيرة في الشريعة ومن ذلك ما وقع من الصحابة من إحراق طعام المحتكر».

واستبعد الرازي ان يكون المراد بالمسح القطع، من دون تفصيل بين ان يكون ذلك عقوبة أو لسبب آخر، والا لكان القائل إذا قال: مسحت رأس فلان ويده فهم منه أنه قطعها، ولكان معنى قوله: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ﴾ القطع، بل لو قيل: مسح رأسه بالسيف

فربما فهم منه ضرب العنق، فأما إذا لم يذكر السيف فانه لا يفهم منه الضرب والقطع البتة. على أن قوله: مسح عنقه بالسيف لا يفيد القطع إلا على سبيل المجاز، فكيف إذا ترك ذكر السيف؟. وذهب إلى ان معنى الآية: طفق يمسح سوقها وأعناقها تشريفا لها وإبانة لعزتها لكونها من أعظم الاعوان في دفع العدو. أو لانه أراد أن يبين عن نفسه انه في السياسة وحفظ الدين والدنيا بحيث لا يخفى عليه شيء من مصالحه، أو لانه كان أعلم بأحوال الخيل من غيره يفحصها ويمسحها ليعلم حالها في الصحة والسقم فهذا الذي ذكرناه كلام ينطبق عليه اللفظ ويلائمه ما قبل الآية وما بعدها[١].

الوجه الثالث: ان النبي عليه السلام امر برد الشمس، فلما ردت طفق مسحا بالسوق والاعناق أي شرع في الوضوء هو واصحابه. وهو رأي الشيخ الصدوق استنادا إلى مرسلته عن الامام الصادق عليه السلام والتي تقدم ذكرها.

وقد اعتبر العلامة الطباطبائي في الميزان هذا المعنى هو الأولى: ان وافق ظاهر المعنى والا فالآتي.

الوجه الرابع: ما احتمله العلامة في الميزان: ان المراد طلب رد الخيل فشرع يمسح مسحا بسوقها واعناقها ويجعلها مسبلة في سبيل الله جزاء ما اشتغل بها عن الصلاة.

وبعد ذلك نقول: ان تفسير ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِٱلسُّوقِ وَٱلْأَعْنَاقِ﴾ بأنه شرع بقتلها وبكسر سيقانها وعرقبتها، لا يستند إلى أي دليل، ولا إلى

(١) عصمة الأنبياء، ص٨٤.

ظهور لفظي، فلا وجه للبناء على هذا التفسير كحقيقة ثابتة ثم تفريع الاشكال أو رده. ولا بأس باي احتمال آخر معقول ممكن بحسب الظاهر. وان كان الأرجح هو الوجه الثاني، لأنه عليه السلام بعد ان كان يؤدي واجبا عباديا آخر، لم يكن مقصرا في تأخير الصلاة، رد الخيل اليه ومسح على سيقانها وأعناقها تلطفا بها، وشعورا بأهميتها في موضوع الآية.

التساؤل الخامس: فتنة سليمان

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾﴾[١].

وليس في هذه الآية ما يوجب أي تساؤل، لكن ورد في تفسيرها: أن جنيا كان اسمه صخرا تمثل على صورته وجلس على سريره وأنه أخذ خاتمه الذي فيه النبوة فألقاه في البحر فذهبت نبوته وأنكره قومه حتى عاد إليه من بطن السمكة[٢].

واستهزأ السيد المرتضى بهذه الحكاية لأن النبوة لا تكون في خاتم ولا يسلبها النبي عليه السلام ولا ينزع عنه، وأن الله تعالى لا يمكن الجني من التمثل بصورة النبي عليه السلام ولا غير ذلك مما افتروا به على النبي عليه السلام. وليس في ظاهر القرآن أكثر من أن جسدا القي على كرسيه على سبيل الفتنة له وهي الاختبار والامتحان[٣].

ونسب ابن كثير في تفسيره هذه الحكاية وامثالها إلى الاسرائيليات[٤].

(١) سورة ص، الآية ٣٤.
(٢) تاريخ الطبري، ج١، ص٣٥٣.
(٣) تنزيه الأنبياء، ص١٣٦.
(٤) تفسير ابن كثير، ج٤، ص٣٩.

وقال العلامة الطباطبائي في الميزان: والذي يمكن أن يؤخذ من بينها إجمالا أنه كان جسد صبي له أماته الله وألقى جسده على كرسيه، ولقوله: ﴿ثُمَّ أَنَابَ (٣٤) قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي (٣٥)﴾ إشعار أو دلالة على أنه كان له عليه السلام فيه رجاء أو امنية في الله فأماته الله سبحانه وألقاه على كرسيه فنبهه أن يفوض الامر إلى الله ويسلم له[1].

(١) تفسير الميزان، ج١٧، ص٢٠٤.

الفصل السادس:

تساؤلات حول النبي يعقوب(ع)

التساؤل الأول: تفضيله يوسف(ع) حتى سبب التحاسد

قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ ﴿٤﴾ قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا۟ لَكَ كَيْدًا ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٥﴾﴾[1].

وقال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِۦٓ ءَايَٰتٌ لِّلسَّآئِلِينَ ﴿٧﴾ إِذْ قَالُوا۟ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰٓ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٨﴾ ٱقْتُلُوا۟ يُوسُفَ أَوِ ٱطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا۟ مِنۢ بَعْدِهِۦ قَوْمًا صَٰلِحِينَ ﴿٩﴾﴾[2].

دلت هذه الآيات على ان اخوة يوسف عليه السلام لما شعروا بتفضيل ابيهم عليه السلام له ولأخيه عليهم قرروا ارتكاب جريمة في حق النبي يوسف عليه السلام من شدة ما اصابهم من حسد وحقد. والسؤال: اليس المسؤول عن ذلك وما آل اليهم حالهم هو النبي يعقوب عليه السلام بسبب تفضيله، وهو لا شك على علم بأن التفضيل من شأنه بث الحسد بين الاخوة على ما هو طبع البشر.

وأجاب السيد المرتضى عن هذا التساؤل بوجهين:

---

(١) سورة يوسف، الآيتان ٤، ٥.

(٢) سورة يوسف، الآيات ٧، ٨، ٩.

الوجه الأول: ان القرآن لم يدل على ان النبي يعقوب عليه السلام قد فضل النبي يوسف عليه السلام على غيره في معاملته معهم، وانما تميز عنهم بحبه له اكثر من حبه لهم، وليست المحبة امرا اختياريا يكتسبه الانسان وانما هو فعل من الله تعالى، ولذا ربما كان للرجل عدة اولاد فيحب أحدهم دون غيره، وربما يكون المحبوب دونهم في الجمال والكمال. ثم يستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾[1]، مع ان العدل في الحقوق واجب، وهو ليس المقصود بهذه الآية، بل المقصود منها العدل في المحبة اما ما عدا ذلك من السلوك والمعاملة فليس امرا مستحيلا على الانسان فعله، ولا هو بالصعب تحقيقه.

الا ان هذا الجواب رتب تساؤلا آخر، ذكره المرتضى، وهو انكم نفيتم عن النبي يعقوب كونه المسؤول عن التحاسد باحالة الامر إلى الله تعالى كونه من وضع المحبة الزائدة في قلبه للنبي يوسف عليه السلام.

فرد هذا بردين:

أحدهما: ليس ما يمنع ان يكون في علم الله تعالى ان اخوة النبي يوسف عليه السلام حاسدوه على كل حال سواء فضّله ابوه عليه في المحبة ام لا.

وهذا الجواب ضعيف، لأنه لا بد ان يكون الحسد ناشئا عن شيء في النبي يوسف عليه السلام في هذه الحال، كجماله أو بعض قدراته وصفاته، وهو مرتبط بالتكوين، فيعود السؤال إلى حالته.

---

(١) سورة النساء، الآية ١٢٩.

الرد الثاني: أن يكون ذلك جاريا مجرى الامتحان والتكليف الشاق، لأن هؤلاء الأخوة متى امتنعوا من حسد أخيهم والبغي عليه والإضرار به وهو غير مفضل عليهم ولا مقدم ولا يستحقون من الثواب ما يستحقونه إذا امتنعوا من ذلك مع التقديم والتفضيل، فأراد الله تعالى منهم أن يمتنعوا على هذا الوجه الشاق. وإذا كانوا مكلفين على هذا الوجه فلا استفساد في تمييلهم بطباع أبيهم إلى محبة يوسف عليه السلام، لأن بذلك ينتظم هذا التكليف ويجري هذا الباب مجرى خلق إبليس مع علمه تعالى بضلال من ضل عند خلقه ممن لو لم يخلقه لم يكن ضالا ومجرى زيادة الشهوة فيمن يعلم منه تعالى هذه الزيادة أنه يفعل قبيحا لولاها لم يفعله.

وهذا الرد مقبول، فإن افعال الله تعالى تابعة لحكم ومصالح منها ما يتعلق بعالم البلاء، فإن التفاوت الموجود بين الخلق في الصفات والقدرات، يتعلق بابتلائهم فيما بينهم، اضافة إلى حكم اخرى تذكرتفصيلا في بحث العدل الالهي ولسنا هنا في صدده.

الا ان لنا ملاحظة على اصل هذا الوجه، فإنه لو لم يكن يميزه في المعاملة فكيف اكتشف ابناؤه تفضيله عليهم؟.

الوجه الثاني: لنفرض ان النبي يعقوب عليه السلام كان مفضلا ليوسف عليه السلام في العطاء والتقريب والترحيب والبر الذي يصل إليه من جهته، وهو فرض ممكن، الا ان هذا التفضيل ليس قبيحا الا إذا علم يعقوب عليه السلام ما سيؤدي اليه هذا التفضيل، وهو غير معلوم اذ يمكن ان يكون رأى من سيرة ابنائه وسدادهم وجميل ظاهرهم ما غلب في ظنه معهم أنهم لا يحسدون يوسف عليه السلام وإن فضله عليهم. فإن الحسد وإن كان كثيرا ما يكون في الطباع، الا ان كثيرا من الناس يتنزهون عنه ويتجنبونه ويظهر من أحوالهم أمارات يظن معها بهم ما ذكرناه.

وهذا الجواب ضعيف جدا، بل الظاهر انه عليه السلام كان يعلم ما سيؤول اليه الأمر، ولم ندر وجه المشكلة إذا كان يعلم بما سيؤول اليه حالهم من التحاسد وهو وصف على المؤمنين والعقلاء التخلي عنه ومجاهدة نفوسهم فيه، وانما لهم ان يعيبوا على النبي يعقوب عليه السلام تفضيله ليوسف ان لم يكن مستندا إلى مبرر معقول، والا فليس لعاقل ان يعترض على مبدأ التفضيل، فكيف إذا كانوا يعلمون ان والدهم نبي من عند الله معصوم. ومجرد علمه عليه السلام بما سيؤدي اليه التفضيل لا يكفي لتركه مع توفر الدواعي الدينية والعقلائية له، ولو اردنا تحكيم هذه القواعد في عالم التفضيل لعشنا في عالم لا يتميز فيه صاحب حق عن غيره. وهذا الجواب اولى مما ذكره المرتضى، واليه مال العلامة المجلسي في البحار[١]. واي تفضيل يمكن ان يسمح لعاقل بأن يفكر بارتكاب جريمة ضد المفضل، وما هو ذنبه لكي يكيدوا له كيدهم ويخططوا للتخلص منه، فاي عقل واي شرع يبرر فعلتهم بحجة ان اباهم قد فضل يوسف عليه السلام عليهم. فهم في حسدهم قد اخطأوا، وفي تخطيطهم قد انحرفوا انحرافا عظيما هم المسؤولون عنه لا سواهم. ومع انهم كانوا يرون اباهم يفضلون يوسف واخاه عليهم الا ان كيدهم اختص بالنبي يوسف عليه السلام وليس ذلك الا لأن في يوسف ما ليس عندهم مما يشعرهم بالنقص والضعف.

ويكون الجواب اوضح إذا صح ما قاله الشيخ الطوسي من ان اخوة النبي يوسف انما كادوا له لما علموا بقصة الرؤيا[٢].

فالحق ان النبي يعقوب عليه السلام كان يحب ولده النبي يوسف عليه السلام

---

(١) بحار الانوار، ج١٢، ص٣٢٣.

(٢) التبيان، ج٦، ص١٠٠.

في الله لما كان يراه فيه من تقوى وكمالات[١] حتى تبين له في قصة المنام المقام الشامخ الذي سيصل اليه ولده.

واما ما قيل من ان اخوة يوسف عليه السلام كانوا انبياء فلا يتم مثل هذا الجواب في حقهم، فهو قول لم يظهر له أي مستند، بل ان الحكاية نفسها دليل على انهم لم يكونوا كذلك.

(١) تفسير الميزان، ج١١، ص٩٣.

التساؤل الثاني: تغرير يعقوب بولده يوسف

فلم أرسل يعقوب عليه السلام يوسف مع إخوته مع خوفه عليه منهم وقوله: ﴿وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾؟ وهل هذا إلا تغرير به ومخاطرة؟

وأجاب السيد المرتضى في التنزيه فقال: ليس يمتنع أن يكون يعقوب عليه السلام لما رأى من بنيه ما رأى من الإيمان والعهود والاجتهاد في الحفظ والرعاية لأخيهم ظن مع ذلك السلامة وغلبة النجاة بعد أن كان خائفا مغلبا لغير السلامة، وقوي في نفسه أن يرسله معهم إشفاقا من إيقاع الوحشة والعداوة بينهم، لأنه إذا لم يرسله مع الطلب منهم والحرص علموا أن سبب ذلك هو التهمة لهم والخوف من ناحيتهم، فاستوحشوا منه ومن يوسف عليه السلام، وانضاف هذا الداعي إلى ما ظنه من السلامة والنجاة فأرسله[١].

وأجاب الرازي بمثل ما ذكر المرتضى[٢].

وهذا الجواب يؤول بالتحليل إلى جوابين: الأول انه عليه السلام لم ير

(١) تنزيه الأنبياء، ص٦٩.
(٢) عصمة الأنبياء، ص٥٢.

في اخذهم له ضررا على النبي يوسف عليه السلام. والثاني: ان خوفه عليه كان اكبر لو لم يسمح بأخذه اذ ستشتد العداوة بينهم.

والأرجح هو الجواب الثاني، ولهذا ورغم علمه عليه السلام بأن اخوة يوسف في مقام الكيد له، لم يقل لهم حين عرضوا عليه ان يأخذوه معهم: «اني لا آمنكم»، وانما قال: ﴿لَيَحْزُنُنِيٓ أَن تَذْهَبُواْ بِهِۦ وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ وَأَنتُمْ عَنْهُ غَٰفِلُونَ﴾، في قصد منه إلى عدم تعقيد القضية في نفوسهم اكثر مما هي معقدة.

ان اخوة يوسف علموا لما رفض والده ان يأخذوه معهم ان سبب ذلك انه لا يأمنهم عليه، ولذا وجهوا سؤالا مباشرا: ﴿مَا لَكَ لَا تَأْمَ۫نَّا عَلَىٰ يُوسُفَ﴾، وهو عليه السلام لم ينكر ذلك وانما اجاب بجواب آخر ترقيقا لهم: ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِيٓ . .﴾ على ما ذكره العلامة الطباطبائي في الميزان[1]. فلما رأى اصرارهم، اذ لو كانوا صادقين فيما يقولون وانهم حريصون على النبي يوسف عليه السلام في ادعاء الحب كان عليهم ان يستجيبوا لرغبة والدهم، الا انهم اصروا وتحايلوا بألفاظ وأيمان، وكان هذا اكثر تأكيدا لما كان يخشى منه يعقوب عليه السلام، خاصة مع ما نعتقد من انهم لم يأخذوا معهم أخا يوسف وشريكه في التفضيل. لكنه انما سمح في النهاية لأنه علم ان يوسف في رعاية الله تعالى، وان تركه اولى من الاصرار على البقاء خشية من ان يتعاظم الكيد.

مع ان الآيات لم تشر صراحة إلى ان يعقوب عليه السلام قبل ان يأخذوه، فربما سكت ممتعضا، فذهبوا به ولم ير صلاحا في مقاومة رغبتهم، للسبب المشار اليه.

---

(١) تفسير الميزان، ج١١، ص٩٨.

وقد صرحت الآيات بأنهم عندما فعلوا فعلتهم صرح لهم ابوهم عليه السلام بما في قلبه ووجه اليهم اتهاما مباشراً ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾، وان لم يتهمهم بالقتل فكأنه عليه السلام كان يعلم بقاء يوسف حيا.

التساؤل الثالث: اسراف يعقوب في الحزن على ولده

قال تعالى: ﴿وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًاۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌۖ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾﴾.

وقال تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَاۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًاۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌۖ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٨٣﴾ وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَـٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٨٤﴾ قَالُوا۟ تَٱللَّهِ تَفْتَؤُا۟ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ ٱلْهَـٰلِكِينَ ﴿٨٥﴾ قَالَ إِنَّمَآ أَشْكُوا۟ بَثِّى وَحُزْنِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾﴾[١]

والسؤال: فلم أسرف يعقوب عليه السلام في الحزن والتهالك، وترك التماسك حتى ابيضت عيناه من البكاء والحزن. ومن شأن الأنبياء عليهم السلام التجلد والتصبر وتحمل الأثقال، ولولا هذه الحال ما عظمت منازلهم وارتفعت درجاتهم؟

وأجاب السيد المرتضى فقال: إن يعقوب عليه السلام بلي وامتحن في ابنه بما لم يمتحن به أحد قبله، لأن الله تعالى رزقه مثل يوسف عليه السلام أحسن الناس وأجملهم وأكملهم عقلا وفضلا وأدبا وعفافا ثم أصيب به

(١) سورة يوسف، الآيات ٨٢ ـ ٨٦.

أعجب مصيبة وأطرفها، لأنه لم يمرض بين يديه مرضا يؤول إلى الموت فيسليه عنه تمريضه له ثم يأسه منه بالموت، بل فقده فقدا لا يقطع معه على الهلاك فييأس منه، ولا يجد إمارة على حياته وسلامته فيرجو ويطمع، وكان متردد الفكر بين يأس وطمع وهذا أغلظ ما يكون على الانسان وأنكأ لقلبه. وقد يرد على الانسان من الحزن ما لا يملك رده ولا يقوى على دفعه، ولهذا لا يكون أحدنا منهيا عن مجرد الحزن والبكاء، وإنما نهي عن اللطم والنوح وأن يطلق لسانه فيما يسخط ربه، وقد بكى نبينا ﷺ على ابنه إبراهيم عند وفاته، وقال: «العين تدمع والقلب يخشع ولا نقول ما يسخط الرب»، وهو القدوة في جميع الآداب والفضائل.

على أن يعقوب عليه السلام إنما أبدى من حزنه يسيرا من كثير، وكان ما يخفيه ويتصبر عليه ويغالبه أكثر وأوسع مما أظهره.

وبعد فإن التجلد على المصائب وكظم الغيظ والحزن من المندوب إليه وليس بواجب ولا لازم وقد يعدل الأنبياء عن كثير من المندوبات الشاقة وإن كانوا يفعلون من ذلك الكثير[١].

وذكر الرازي ما يقرب من هذا[٢].

وهذه الاجابة لا تكفي، بل فيها اقرار بمفاد السؤال غايته ان ذلك لا ينافي العصمة، مع ان تصوير المرتضى للحالة العاطفية للنبي يعقوب تشبه قصة انسان عادي ضعيف، الا انه مع الغض عن ذلك لا تصح بالنظر إلى الآيات، فهو عليه السلام كان يعلم بأن يوسف حي، ولذا

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص٧١.

(٢) عصمة الأنبياء، ص٥٢.

لم يتهمهم بقتله ولم تذكر الآيات انه استجوبهم، بل اكتفى بأن قال ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾، وهو نفس الخطاب الذي وجهه لأولاده عندما عادوا من مصر وقد اعتقل اخوهم وانتظره هناك آخرون، مع تذكيرهم بالنبي يوسف مرة جديدة وما سولت لهم انفسهم تجاهه. فأين التردد بين اليأس والطمع في الآيات التي استعرضت قصة النبي يعقوب مع يوسف عليه السلام، واين صدمة الفراق في تلك الآيات التي دلت على انه عليه السلام استوعب الحدث بشكل مباشر ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾، واين هذا الصبر الجميل لو كانت القضية بالنحو الذي ذكره المرتضى.

نحن نوافق على انه عليه السلام بكى لفقد يوسف عليه السلام وهو ما صرحت به الآيات، الا انه ليس لأجل انه لا يعلم حال ولده ولا لتردده ولا لأنه لم يمرض بين يديه ونحو ذلك من التعليلات الواهية، فإن الحب لوحده يكفي تعليلا مع علمه بأنه حي، اذ لو علم انه ميت لم يكن ليظهر منه كل ذلك البكاء. وليس في البكاء حبا وفقدا ما ينافي الصبر لأن المقصود بالصبر هنا الصبر على فعلهم والصبر على الفراق مع كل ما يحمله من الم وحزن وبكاء.

وقد دلت على انه عليه السلام كان على علم بأن ولده حيا روايات منها ما رواه الشيخ الصدوق قال: حدثنا المظفر بن جعفر بن المظفر العلوي رضي الله عنه قال: حدثنا جعفر بن محمد بن مسعود عن أبيه قال: حدثنا محمد بن أبي نصر، عن احمد بن محمد، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، عن محمد بن اسماعيل، عن حنان بن سدير، عن أبيه قال: قلت لابي جعفر عليه السلام: إخبرنى عن يعقوب حين قال لولده: اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه، أكان علم انه حي

وقد فارقه منذ عشرين سنة، وذهبت عيناه من الحزن؟ قال نعم علم انه حي[١].

ورواه علي بن ابراهيم في التفسير المنسوب اليه عن ابيه، عن حنانبن سدير، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: أخبرني عن يعقوب حين قال لولده: ﴿ٱذْهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ﴾ أكان علم أنه حي وقد فارقه منذ عشرين سنة وذهبت عيناه عليه من البكاء، قال: نعم علم أنه حي[٢].

ولأنه عليه السلام كان يبكي حزنا على الفراق مع علمه بأنه حي، ومثلما كان علمه بحياته غير مانع من البكاء عليه، كذلك لم يكن علمه بالمستقبل وما سيؤول اليه أمر النبي يوسف عليه السلام حسب ما دلت عليه الرؤيا التي رآها يوسف عليه السلام، مانعا من ذلك.

بقي أمر طرحه العلامة المجلسي في البحار قال:

اختلف في قوله: ﴿وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ﴾ كما أن الشيعة اختلفوا في أنه هل يجوز على الانبياء مثل هذا النقص في الخلقة، قال الشيخ الطبرسي رحمه الله: فقيل: لا يجوز لان ذلك ينفر؛ وقيل: يجوز إن لا يكون فيه تنفير ويكون بمنزلة سائر العلل والامراض انتهى. فمن لا يجوّز ذلك يقول: إنه ما عمي ولكنه صار بحيث يدرك إدراكا ضعيفا، أو يؤول بأن المراد أنه غلبه البكاء وعند غلبة البكاء يكثر الماء في العين فتصير العين كأنها ابيضت من بياض ذلك الماء. ومن يجوز ذلك يحملها على ظاهرها. والحق أنه لم يقم دليل على امتناع ذلك حتى نحتاج إلى

---

(١) علل الشرائع الشيخ الصدوق، ج١، ص٥٢.

(٢) بحار الأنوار العلامة المجلسي، ج٢١، ص٢٤٤.

تأويل الآيات والاخبار الدالة على حصوله، على أنه يحتمل أن يكون على وجه لا يكون نقص فيه وعيب في ظاهر الخلقة، والانبياء عليهم السلام يبصرون بقلوبهم ما يبصر غيرهم بعينه[(١)].

ويبدو ان احتمال صيرورة النظر ضعيفا دون ان يبلغ مرحلة العمى ينافي قوله تعالى حكاية عن النبي يوسف عليه السلام: ﴿ٱذْهَبُواْ بِقَمِيصِى هَٰذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِى يَأْتِ بَصِيرًا﴾[(٢)]، كما افاد العلامة الطباطبائي في الميزان[(٣)]. ويمكن ان يقال بعدم المنافاة، فيكون معنى «بصيرا» قوي البصر مقابل ضعيفه كما ربما يؤشر اليه استعمال صيغة فعيل وهي للمبالغة ولعل ذلك هو السبب في عدم استعمال كلمة «مبصرا» التي لو استعملت لدلت بكل وضوح على ان الحالة السابقة على القاء القميص كانت للعمى.

وعلى كل حال فالخلاف الذي ذكره المجلسي مصطنع، كما أنه لو كان العمى عيبا في النبوة باعتباره نقصا، لكان ضعف النظر بدرجة عالية مثله في التعييب.

وبهذا يتبين ان كل تلك التساؤلات ليست بذات اهمية.

---

(١) بحار الأنوار العلامة المجلسي، ج١٢، ص٢٤٣.
(٢) سورة يوسف، الآية ٩٣.
(٣) تفسير الميزان السيد الطباطبائي، ج١١، ص٢٣٣.

الفصل السابع:

تساؤلات حول النبي يوسف(ع)

التساؤل الأول: وهمت به وهم بها لولا

قال تعالى حاكيا عن يوسف عليه السلام وامرأة العزيز: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[1].

قيل ظاهر هذه الآية ان النبي يوسف عليه السلام قارب ان يفعل الفاحشة مع تلك المرأة، لولا ان رأى برهان ربه الذي صرفه، وهذا قد يعني ان انصرافه عليه السلام عن المعصية لم يكن عن اختيار بل عن تدخل الهي مباشر.

وبناء على هذا السؤال المهم يقع البحث في أمرين: في معنى الهم الذي نسب اليه عليه السلام، وفي البرهان الذي رآه.

البحث الأول، في معنى الهم:

ذكر العلماء ان الهم في اللغة يرد في معان:

أحدها: العزم على الفعل، ومنه قوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُوٓا۟ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ ۖ﴾[2] والمعنى، كما ذكره المرتضى والرازي وغيرهما، ارادوا ذلك وعزموا عليه.

---

(١) سورة يوسف، الآية ٢٤.

(٢) سورة المائدة، الآية ١١.

ثانيها: خطور الشي في البال وإن لم يقع عزم على الفعل. قيل: ومنه قوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا﴾[١]. قال المرتضى: وانما اراد الله تعالى أن الفشل خطر ببالهم، ولو كان الهم في هذا المكان عزما لما كان الله تعالى وليهما، لأنه تعالى يقول: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٦﴾﴾[٢]، وإرادة المعصية والعزم عليها معصية. وقد تجاوز ذلك قوم حتى قالوا إن العزم على الكبيرة كبيرة، وعلى الصغيرة صغيرة، وعلى الكفر كفر، ولا يجوز أن يكون الله تعالى ولي من عزم على الفرار عن نصرة نبيه ﷺ وإسلامه إلى السوء. ومما يشهد أيضا بذلك قول كعب بن زهير:

فكم فيهم من سيد متوسع ومن فاعل للخير إن هم أو عزم

ففرق كما ترى بين الهم والعزم وظاهر التفرقة قد يقتضي اختلاف المعنى. انتهى.

وقال المرتضى في الأمالي: ان من عادة العرب أن يسموا الشيء باسم ما يقع فيه في الأكثر عنده، وعلى هذا لا ينكر أن يكون المراد بـ «هم بها» أي خطر بباله أمرها ووسوس إليه الشيطان بالدعاء إليها من غير أن يكون هناك هم أو عزم، فسمى الخطور بالبال هماً من حيث كان الهم يقع في الأكثر عنده والعزم في الأغلب يتبعه[٣].

وهذا الوجه هو ما اختاره ابن جزي في التسهيل قال:

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٢٢.
(٢) سورة الانفال، الآية ١٦.
(٣) أمالي المرتضى، ج٢، ص١٢٨.

والصواب. . . أنها همت به من حيث مرادها وهم بها لكنه لم يعزم على ذلك بل كان خطره على قلبه[١].

وفي تفسير القرطبي: قال القشيري أبو نصر: وقال قوم: جرى من يوسف هم، وكان ذلك الهم حركة طبع من غير تصميم للعقد على الفعل، وما كان من هذا القبيل لا يؤخذ به العبد. وقد يخطر بقلب المرء وهو صائم شرب الماء البارد، وتناول الطعام اللذيذ، فإذا لم يأكل ولم يشرب، ولم يصمم عزمه على الأكل والشرب لا يؤاخذ بما هجس في النفس. والبرهان صرفه عن هذا الهم حتى لم يصر عزما مصمما. قال: هذا قول حسن، وممن قال به الحسن.

قال القرطبي: قال ابن عطية: الذي أقول به في هذه الآية إن كون يوسف نبيا في وقت هذه النازلة لم يصح، ولا تظاهرت به رواية، وإذا كان كذلك فهو مؤمن قد أوتي حكما وعلما، ويجوز عليه الهم الذي هو إرادة الشيء دون مواقعته وأن يستصحب الخاطر الرديء على ما في ذلك من الخطيئة، وإن فرضناه نبيا في ذلك الوقت فلا يجوز عليه عندي إلا الهم الذي هو خاطر، ولا يصح عليه شيء مما ذكر من حل تكته ونحوه، لأن العصمة مع النبوة. وما روي من أنه قيل له: «تكون في ديوان الأنبياء وتفعل فعل السفهاء». فإنما معناه العدة بالنبوة فيما بعد. قلت: ما ذكره من التفصيل صحيح، لكن قول تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ﴾ يدل على أنه كان نبيا على ما ذكرناه، وهو قول جماعة من العلماء، وإذا كان نبيا فلم يبق إلا أن يكون الهم الذي هم به ما يخطر في النفس ولا

(١) التسهيل، ج١، ص٤١٣.

يثبت في الصدر، وهو الذي رفع الله فيه المؤاخذة عن الخلق، إذ لا قدرة للمكلف على دفعه[١].

وعلى هذا يصير المقصود من الخطور بالبال مرور تشهي الشيء في الذهن مرورا سريعا أو بطيئا حسب درجة الشخص الذي خطر بباله، وعلى هذا لا يكون هناك فرق كبير بين هذا الوجه والوجه الرابع الآتي.

ثالثها: ان يكون معنى الهم معنى كاد ان يفعل. ذكره المرتضى والرازي، مع الاستشهاد بقول ذي الرمة:

أقول لمسعود بجرعاء مالك وقد هم دمعي أن يلج أوائله

والدمع لا يجوز عليها العزم وانما اراد أنه كاد وقارب[٢].

رابعها: الشهوة وميل الطباع، ذكره المرتضى في التنزيه وقال: لأن الانسان قد يقول فيما يشتهيه ويميل طبعه إليه: ليس هذا من همي، وهذا أهم الأشياء إلي. والتجوز باستعمال الهمة مكان الشهوة ظاهر في اللغة. وقد روي هذا التأويل عن الحسن البصري: قال أما همها فكان أخبث الهم، وأما همه عليه السلام فما طبع عليه الرجال من شهوة النساء.

ونسب هذا الوجه في الأمالي إلى ابي علي الجبائي[٣].

قال المرتضى، بعد استعراض هذه المعاني الأربعة: فإذا كانت وجوه هذه اللفظة مختلفة متسعة على ما ذكرناه نفينا عن نبي الله ما لا يليق به وهو العزم على القبيح وأجزنا باقي الوجوه لأن كل واحد منها يليق بحاله.

---

(١) تفسير القرطبي، ج٩، ص١٦٧.

(٢) تنزيه الأنبياء، ص٧٤. وعصمة الأنبياء، ص٥٥.

(٣) أمالي المرتضى، ج٢، ص١٢٨.

فالاحتمال الوحيد الذي نفاه المرتضى هو الأول أي ارادة العزم، لكنه بعد ذلك جعله محتملا في الآية بأحد تقريبين:

التقريب الأول: أن نجعل الهم متعلقا بغير القبيح. بجعله متناولاً لضربها أو دفعها عن نفسه، كما يقول القائل قد كنت هممت بفلان أي بأن أوقع به ضربا أو مكروها.

ولما كان يرد على هذا التأويل اشكالان، ذكرهما واجاب عنهما:

اما الأول فهو انه لو كان المراد بالهم العزم على ضربها لكان امرا حسنا فما الحاجة إلى البرهان ليصرفه عن الأمر الحسن.

فأجاب: يجوز أن يكون لما هم بدفعها وضربها أراه الله تعالى برهانا على أنه إن أقدم على من هم به أهلكه أهلها وقتلوه، أو أنها تدعي عليه المراودة على القبيح وتقذفه بأنه دعاها إليه وضربها لامتناعها منه، فأخبر الله تعالى أنه صرف بالبرهان عنه السوء والفحشاء اللذين هما القتل والمكروه أو ظن القبيح به أو اعتقاده فيه.

أما الثاني فهو ان الهم تعلق بها وتعلق به، فالمفروض من السياق ان يكون المعنى واحدا فكيف جاز التفكيك بينهما في المعنى، بأن حملنا همها به على ارادة المعصية والسعي لها، وحملنا همه بها على ارادة ضربها ودفعها عن نفسه، فهذا مخالف للظاهر.

واجاب عن ذلك بجواب مركب من امرين:

أحدهما: انه حيث تعلق الهم بالذات وجب التقدير، لأنه لا يصح ان يتعلق الهم، بمعنى العزم، بالذات لأنها لا يصح ان تكون مرادة، فليس التقدير خلاف الظاهر، وهذا كقولك: هممت بفلان فإن ظاهره تعلق العزم بأمر يرجع إلى فلان، واذ لم يحدد الفعل المقصود اذ ابقي

محذوفا كانت الاحتمالات متعددة. وليس هناك احتمال اولى من احتمال أو فعل اولى بالتقدير من فعل ما دامت الاحتمالات ممكنة في حق القائل، فيجوز تقدير همّ باكرامه، كما يجوز تقدير همّ بضربه وهكذا غيره. ولو فرض ان التقدير باطل الا بقرينة، مع اننا بينا انه لا بد منه، لقلنا ان الموجب للتقدير هو الدليل العقلي على تنزيه الانبياء عن القبائح والعزم على القبيح قبيح.

ثانيهما: انه بعد ان كان لا بد من التقدير اما بدلالة الاقتضاء، أو بدلالة العقل، فالذي يلاحظ عند التقدير هو الأفعال التي تناسب من نسب اليه الهم والعزم، وحيث انه لا يناسب النبي يوسف عليه السلام العزم على المعصية كان لا بد من حمله على شيء آخر كالعزم على ضربها أو دفعها عن نفسه، لكن حيث كان همها على المعصية امرا واردا بحقها، وقد دلت القرينة عليها، حمل الهم بالنسبة لها على هذا المعنى، وهذه القرينة هي قوله تعالى: ﴿۞ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٣٠﴾﴾، وقوله تعالى: ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾، وقوله تعالى حاكيا عنها: ﴿الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾، وفي موضع آخر: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾. والقرينة الصارفة عن حمل الهم بهذا المعنى على يوسف عليه السلام هي الدليل العقلي. فالتفكيك امر دعا اليه طبيعتا من نسب الهم والعزم اليهما، وهو قرينة على ارادة الاختلاف بين الهمين.

واذا فسر الهم بهذا المعنى، أفاد ان لا مشكلة مع «لولا» وجوابها لأن الهم بمعنى العزم على الضرب، قد وقع بالفعل فلا حاجة لجعله جوابا للولا لنحتاج إلى حل هذا الأمر، الا انه انصرف عن العزم ولم

يضربها بالبرهان الذي رآه، ويكون تقدير الكلام وتلخيصه: «ولقد همت به وهم بدفعها لولا أن رأى برهان ربه لفعل ذلك»، فالجواب المتعلق بلولا محذوف في الكلام كما يحذف الجواب في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٠﴾﴾ والمعنى: ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله رؤوف رحيم لهلكتم. ومثله: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ﴿٦﴾﴾ والا معنى: لو تعلمون علم اليقين لم تتنافسوا في الدنيا ولم تحرصوا على حطامها. على أن من حمل هذه الآية على الوجه الذي لا يليق بنبي الله وأضاف العزم على المعصية إليه لا بد له من تقدير جواب محذوف ويكون التقدير على تأويله: ولقد همت بالزنى وهم بمثله لولا أن رأى برهان ربه لفعله.

واعلم ان هذا التقريب الأول، جعله المرتضى في الأمالي اول الوجوه في تفسير الآية. وجعل التقريب الثاني الآتي ثاني الوجوه.

وممن اختار هذا التقريب من السنة محشي تفسير القرطبي وقال: هذا هو اللائق بالمعصوم دون سواه من المعاني[(١)]. كما ذكره الرازي في عصمة الأنبياء.

التقريب الثاني، لكون الهم بمعنى العزم: أن يجعل متعلقا بالعزم على المعصية بشرط أن يحمل الكلام على التقديم والتأخير، ويكون تلخيصه: ولقد همت به ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها. ويرى السيد المرتضى ان لا محذور في تقدم جواب لولا عليها، وان ذلك يجري مجرى قولهم: قد كنت هلكت لولا أن تداركتك، وقتلت لولا أني قد خلصتك، والمعنى لولا تداركي لهلكت ولولا تخليصي لقتلت وإن لم يكن وقع في هلاك ولا قتل. ثم يستشهد لذلك بقول الشاعر:

---

(١) حاشية تفسير القرطبي، ج٩، ص١٦٦.

ولا يدعني قومي صريخا لحرة لئن كنت مقتولا ويسلم عامر

وقال الآخر:

فلا يدعنى قومي ليوم كريهة لئن لم اعجل طعنه أو اعجل

فقدم جواب لئن في البيتين جميعا[١].

ثم يذكر حجة من استبعد تقديم جواب «لولا» عليها وهو أنه: لو جاز ذلك لجاز قولهم قام زيد لولا عمرو، وقصدتك لولا بكر. وهذه الحجة مردودة عند المرتضى، لوجود فرق بين قولنا: قام زيد لولا عمرو، وبين قولنا قد كنت قمت لولا كذا، وقد كنت قصدتك لولا ان صدني فلان، وان لم يقع قيام ولا قصد وهذا هو الذي يشبه الآية دون ما ذكروه من المثال.

ثم يستدل المرتضى على ارجحية التقديم، بأن في الكلام شرطا وهو قوله تعالى: ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾، فكيف يحمل على الإطلاق مع حصول الشرط؟ فليس لهم أن يجعلوا جواب «لولا» محذوفا، لأن جعل جوابها موجودا أولى، وليس تقديم جواب «لولا» بأبعد من حذفه جملة من الكلام. وإذا جاز عندهم الحذف لئلا يلزم تقديم الجواب جاز لغيرهم تقديم الجواب حتى لا يلزم الحذف.

وبمثل هذا أجاب الرازي قال: والدليل عليه (أي على جواز التقديم) قوله تعالى: ﴿إِن كَادَتْ لَتُبْدِى بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا﴾. وأيضا فلو لم يجعل التقديم على لولا جوابا لها لكان جوابها

---

(١) قيل: هذا الذي اعتمده يخالف مذهب جمهور البصريين فان جواب الشرط عندهم لا يتقدم فإذا تقدم ما هو جواب في المعنى فهو دال عليه وليس إياه وهو محذوف. وذهب الكوفيون والمبرد وأبو زيد إلى جواز تقديمه ولا حذف عندهم في مثل ذلك.

محذوفا. وإذا دار الامر بين أن يكون جوابا محذوفا وبين أن يكون متقدما عليها لا شك ان التقديم أولى.

وهنا اشكال آخر للزجاج وعلي بن عيسى ذكره الرازي، وهو ان جواب لولا هو ما يقترن باللام.

والى التقديم ذهب جمع من علماء السنة كالقرطبي في تفسيره قال: لا خلاف أن همها كان المعصية، وأما يوسف فهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه، ولكن لما رأى البرهان ما هم، وهذا لوجوب العصمة للأنبياء. قال الله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾، فإذا في الكلام تقديم وتأخير، أي لولا أن رأى برهان ربه هم بها. قال أبو حاتم: كنت أقرأ غريب القرآن على أبي عبيدة، فلما أتيت على قوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا﴾ الآية، قال أبو عبيدة: هذا على التقديم والتأخير، كأنه أراد ولقد همت به ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها.

أقول: لا شك ان قوله تعالى: ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ۚ﴾ متعلق فقط بقوله: ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾، ولا دخل له بقوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ﴾، فهمّها به حاصل منجز، بينما همه بها لم يحصل لدلالة ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا﴾. وهمها به عزمها وسعيها وارادتها للفعل القبيح، وهمه الذي لم يحصل هو العزم ايضا. اما المعاني الأخرى التي ذكرت فهي لا تصلح لأنها مخالفة للظاهر.

اما الهم بمعنى المقاربة، فالظاهر انه لا يصح الا إذا دخل على فعل مضارع، مثل هم بأن يضرب، ويكون المعنى كاد، على ان المقاربة هنا لم تفهم من الهم نفسه، بل من قرينة دلت على عدم تحقق الضرب، فيكون الهم هنا بمعنى العزم ايضا والسعي، فكأنه كان بصدد فعل ذلك

وقد تحققت كل المقدمات من جانب الشخص الذي اراد الضرب، الا ان مانعا طرأ أو هو نفسه غير رأيه في اللحظة الأخيرة، فالهم بمعنى المقاربة لن يختلف عن الهم بمعنى العزم والارادة الا في تحقق مجموعة مقدمات تفهم من قرائن خارجية.

اما الهم بمعنى خطور الشيء على البال، فهو إن كان المقصود به تصور الفكرة مجردا عن أي تأثر وانفعال نفساني، فهذا لا دخل له بمعنى الهم على الاطلاق، وانما يقال هذا مهم لي أو اهم لي، إذا كان للنفس تأثر به، فلا بد من اضافة شيء إلى الخطور ليكون الخطور بالبال هما، فإنه لا يصح اطلاق الهم على كل فكرة تتصورها ولذا انما يصح تفسير الهم بالخطور بالبال من حيث هو مقدمة من مقدمات الفعل لا مطلقا، وهذا المعنى لا يصح هنا لأن الخطور في ذهن النبي ان كان محض تصور لا في سياق الاعداد للفعل، فهو ليس هما، وان كان في سياق الاعداد، وجب ان نجل الأنبياء عن مثل ذلك.

اما آية ﴿إِذْ هَمَّت طَّآيِفَتَانِ﴾ فليس المراد به مجرد خطور الفشل في البال، فإن المعنى لا يستقيم في هذه الحال قطعا، بل المراد العزم، والقول بأن العزم على المعصية معصية مردود في الأصول حتى عند السيد المرتضى، فالغريب ان يذكره في كتاب التنزيه. ولو سلمنا ذلك يؤول المعنى بأنهما هما بأن يفعلا ما يوجب الفشل، فالهم على معناه، ولكن تعلق الهم بالفشل من باب الاسناد المجازي فكان الهم حقيقة متعلقا بفعل آخر يؤدي إلى الفشل.

أما الهم بمعنى ارادة ضربها، والذي أتعب المرتضى والرازي نفسيهما في بيانه، كما تبعهما في ذلك جملة من المفسرين، فهو خلاف الظاهر، الدال على ان الهمين بمعنى واحد، وقد بين المرتضى امكان

حملهما على معنى واحد من دون محذور، ومعه لا يصار إلى ارتكاب ما يخالف الظهور، على انه لا يبقى علاقة بين رؤية برهان ربه وبين ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾. وتفسير السوء بما ذكره المرتضى وغيره خلاف الظاهر على انه لا يتم في «الفحشاء». نعم سأل ابن الجهم الامام الرضا عليه السلام عن قوله عز وجل في يوسف: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦۖ وَهَمَّ بِهَا﴾، فقال عليه السلام: فإنها همت بالمعصية وهم يوسف بقتلها ان اجبرته لعظيم ما تداخله، فصرف الله عنه قتلها والفاحشة، وهو قوله عز وجل ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَۚ﴾. والسوء القتل والفحشاء الزنى. وهذا ما يؤيد كلام المرتضى والرازي، لكننا ذكرنا مرارا ان هذه الرواية ضعيفة السند لا يعتد بها.

اما الهم بمعنى الشهوة، فمعنى هم بها انه اشتهاها أو حضرته شهوة الفعل، فنسبة هذا المعنى إلى النبي عليه السلام قبيح جدا، مهما حاول البعض من تلطيف العبارة، كجائع اشتهى تفاحة أو عطشان اشتهى شرب ماء، مع ان هذه العبارات لا تلطف المعنى على الاطلاق. وكيف يتوقع من مؤمن ان يشتهي زوجة الغير المحصنة، مهما كانت مقدمات الحرام جاهزة، ولئن كان العبد المؤمن الضعيف أو الذي لم يبلغ المراحل العليا في الايمان، معذورا في حضور الشهوة لديه، الا ان المفروض من الأنبياء ان لهم علما بالله تعالى يمنع من خطور المعصية ببالهم، ويمنع من أي اشتهاء لفعل المعصية، على ان استعمال الهم بهذا المعنى غريب جدا لا شاهد عليه لا من اللغة ولا من السنة.

والقول بأن النبي غير مبرأ عن الطبائع البشرية، قد تقدم بحثه مفصلا، وبينا ان الأنبياء مبرأون عن أمثال هذه الطبائع، خاصة في مثل المقام، فإنه إذا جاز للنبي اشتهاء زوجة الغير، باعتبار انه من طبائع

البشر، لجاز ذلك سواء سدت امامه الأبواب ام لا، لان الاشتهاء موجود في البشر عموما، وكيف يحسن من مؤمن ان يشتهي زوجة الغير مهما كانت الظروف الا إذا كان هناك ضعف تربوي، وانحدار، نعم ربما يعذر بعض الناس في بعض مراتب هذا الضعف، خاصة في مثل قصة زليخا التي سدت الأبواب، الا ان هذا لا ينفي كونه ضعفا يجب تنزيه الأنبياء عن مثله.

أضف إلى ذلك ان الهم وان تعلق بالذات الا ان ظاهر السياق يقتضي وحدة المعنى وهو العزم والارادة، أو الميل اليها حسب ما اختاره العلامة، فهي همت به هما منجزا، ولكان قد هم بها ومال اليها لولا ان رأى برهان ربه. ولكنه لم يهم، ولم يعزم ولم يخطر على باله الاقدام على ذلك الفعل اصلا ولم يشته تلك المرأة المحصنة وكان حضور الله تعالى في قلبه اقوى من أي أمر آخر.

ان الآية واضحة الدلالة على ان الهم من النبي عليه السلام لم يحصل بسبب ما رآه من برهان ربه، والتمسك بحجج نحوية مثل عدم تقدم جواب «لولا» عليها، أو ان جوابها يجب ان يقترن باللام، تمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت خاصة وان بعض من يتمسك بتلك الحجج ممن لا يعترف بأي قيمة لها. على انه تقدم من علماء السنة والشيعة عدم صحة تلك الحجج مع انها حجج على مذهب نحوي دون آخر. وسنعود من جديد إلى تلك الحجج.

قال في الميزان: نرى أنها تتوسل عليه بالأسباب بتغليق الأبواب والمراودة والأمر بقولها ﴿هَيْتَ لَكَۚ﴾. وأما هو فقد قابلها بقوله: ﴿مَعَاذَ ٱللَّهِۖ﴾، فلم يجبها بتهديد، ولم يقل اني اخاف العزيز أو لا أخونه أو أني من بيت النبوة والطهارة أو أن عفتي وعصمتي تمنعني من

الفحشاء، ولم يقل اني ارجو ثواب الله أو اخاف عذابه إلى غير ذلك، ولو كان قلبه متعلقا بشيء من الأسباب الظاهرة لذكره وبدأ به عند مفاجأة الشدة ونزول الاضطرار على ما هو مقتضى طبع الإنسان، بل استمسك بعروة التوحيد وأجاب بالعياذ بالله وحسب. ولم يكن في قلبه أحد سوى ربه ولا تعدى بصره اياه إلى غيره، فهذا هو التوحيد الخالص الذي هدته اليه المحبة الإلهية واولهه في رباه فأنساه الأسباب كلها حتى أنساه نفسه، فلم يقل إني اعوذ منك بالله أو ما يؤدي معناه، وانما قال معاذ الله. وكم من الفرق بين قوله هذا، وبين قول مريم للروح لما تمثل لها بشرا سويا: ﴿إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيّٗا﴾[1]. وأما قوله لها ثانياً: ﴿إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ فإنه يوضح كلمة التوحيد الذي افاده بقوله معاذ الله ويجليه، فان الذي اشاهده ان اكرامك مثواي لقول العزيز لك اكرمي مثواه فعل من ربي واحسان منه الي، فربي احسن مثواي وان انتسب اليك ذلك بوجه فهو الذي يجب علي ان اعوذ به والوذ اليه، وانما اعوذ به لأن اجابتك فيما تسألين وارتكاب هذه المعصية ظلم ولا يفلح الظالمون، فلا سبيل إلى ارتكابه. .[2] انتهى.

اذن في مقابل الحب الالهي كانت محاولة تلك المرأة لعرض حب حيواني، وكانت، وحسب كلام العلامة الطباطبائي، كلمة الله هي العليا، «فأخذته الجذبة السماوية الإلهية ودافعت عنه المحبة الالهية، والله غالب على امره. فقوله تعالى: ﴿وَرَٰوَدَتۡهُ ٱلَّتِي هُوَ فِي بَيۡتِهَا عَن نَّفۡسِهِۦ﴾ يدل على اصل المراودة والاتيان بالوصف أعني كونه في بيتها للدلالة على أن الأوضاع والأحوال كانت لها عليه، وان الأمر كان عليه شديدا، وكذا

---

(١) سورة مريم، الآية ١٨.

(٢) تفسير الميزان، ج١١، ص١٢٢.

قوله: ﴿وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَٰبَ﴾ حيث عبر بالتغليق، وهو يدل على المبالغة وعلق الغلق بالأبواب وهو جمع محلى باللام، وكذا قوله: وقالت هيت لك، حيث عبر بالأمر المولوي الدال على اعمال المولوية والسيادة مع اشعاره بأنها هيأت له من نفسها ما ليس بينه وبين طلبتها الا مجرد اقبال من يوسف، ولا بين يوسف على ما هيأت من العلل والشرائط ونظمتها بزعمها وبين الاقبال عليها شيء حائل، غير ان الله كان اقرب إلى يوسف من نفسه ومن العزيزة امرأة العزيز، ولله سبحانه العزة جميعا. وقوله: ﴿قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ إلى آخر الآية جواب ليوسف يقابل به مسألتها بالعياذ بالله..»[1]

فما الطف كلام العلامة في وصف حال النبي يوسف عليه السلام، فقد كان الله اقرب إلى يوسف من نفسه، وهذا يمنع حتى من خطور الشي في باله.

نعم هي كانت تتوقع ان يكون يوسف كسائر الرجال يتفاعل مع غرائزه كما يتفاعل سائر الرجال، فتطابق توقعها مع تفسير جملة من المفسرين، كيف وقد سدت كل الأبواب وازالت كل الموانع وهيأت كل المرغبات حتى على مستوى تزيين نفسها تدعوه بكل بساطة غير متوقعة منه أي اباء ﴿هَيْتَ لَكَ﴾، ولكنه يوسف عليه السلام النبي الذي ما عرفته وما عرفه حتى بعض العلماء المفسرين وغير المفسرين، وظنوا انه ممن يمكن ان يستدرج إلى ذلك المحرم أو يخطر بباله فعله، أو أي شيء لا يليق نسبته إلى بعضنا، وكأننا نملك مقاما اسمى من مقام الأنبياء. انه يوسف عليه السلام النبي الذي ليس في قلبه مجال لسوى الله حتى على مستوى التصور والتفكير.

(١) المصدر المتقدم، ص١٢٤.

قال الطباطبائي في الميزان، بعد كلامه السابق: فلم يكن عند يوسف عليه السلام ما يدفع به عن نفسه ويظهر به على هذه الاسباب القوية التى كانت لها عليه الا اصل التوحيد وهو الايمان بالله وان شئت فقل المحبة الالهية التى ملأت وجوده وشغلت قلبه فلم تترك لغيرها محلا ولا موضع اصبع فهذا هو ما يفيده التدبر في القصة.

وبعد كل هذا لا معنى لأن نقف عند مشكلة لفظية ابتدعها مفسرون ونحويون، وانه كيف جاز تقديم جواب «لولا» عليها، وانه لم لم يقترن جواب «لولا» باللام، وكيف نعتمد عليهم في الحكم على الأنبياء، علما ان الكوفيين يجوزون تقديم جواب لولا عليها، كما ان اقتران اللام بالجواب انما يجب إذا كان متأخرا، أو يقال ان الجواب هنا مقترن باللام وان كان متقدما وهو اللام الداخلة على قد، لأن قوله ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ معطوف على ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ﴾ فيصير التقدير: «ولقد همت به ولهم بها لولا ان رأى برهان ربه» وليس التقدير «ولقد همت به ولقد هم بها» ليستهجن التقدير، وقد صرح العلامة الطباطبائي في الميزان بما ذكرنا قال: وقوله: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ معطوف على مدخول لام القسم من الجملة السابقة.

اضف انه إذا لزم التأخير وجب ان يكون مقدرا فيكون المقدر عين المتقدم وانما حذف لدلالة الكلام عليه، اما ان نصر على تقدير ما نشاء فهذا غير مبرر، ونحن لا نصر على التقدير الذي ذكرناه وانما نقول انه محتمل واذا كان محتملا كغيره كان اولى بالأخذ.

وعلى كل حال فلا بد من التقديم أو تقدير ما تقدم لتنزيه الأنبياء عن ذلك السوء الذي نسب اليه، على أي مستوى من المستويات، وقد أحسن العلامة الطباطبائي اذ جعل الميل اليها سوءاً صرفه الله عنه. ولو

ظهرت على النبي يوسف عليه السلام ادنى زلة لظهرت التوبة ولبان الاستغفار، حتى وان كان مجرد شهوة وميل طبعي، فإن ذلك مما ينبغي ان يستغفر منه الأنبياء، ولقد عاتب الله تعالى، على رأي قوم، رسول الله صلى الله عليه وآله في ابن ام مكتوم، فكيف لم يعاتب الله تعالى يوسف عليه السلام على ما ينسب اليه، بل لم نجد أي اشارة إلى شيء من ذلك.

والذي دعا قوما إلى ان ينسبوا إلى النبي يوسف عليه السلام ما نسبوه اليه، ليس الا والكلام للعلامة الطباطبائي ـ «الجهل بالمقامات المعنوية الانسانية كالنبوة والولاية والعصمة والاخلاص اصلا» ينظرون اليها «نظائر المقامات الوهمية الاعتبارية الدائرة في مجتمع الانسان الاعتباري التي ليست لها وراء التسمية والمواضعة حقيقة تتكىء عليها وتطمئن إليها. فيقيسون نفوس الانبياء الكرام على سائر النفوس العامية التى تنقلب بين الاهواء وبلغت بها الجهالة والخساسة فان ارتقت فانما ترتقي إلى منزلة التقوى ورجاء الثواب وخوف العقاب تصيب كثيرا وتخطىء وان لحقت بها عصمة إلهية في مورد أو موارد فانما هي قوة حاجزة بين الانسان والمعصية لا تعمل عملها الا بابطال سائر الاسباب والقوى التى جهز بها الانسان والجاء الانسان واضطراره إلى فعل الجميل واقتراف الحسنة ولا جمال لفعل ولا حسن لعمل ولا مدح لانسان مع الالجاء والاضطرار وللكلام تتمة سنوردها في بحث يختص به».

انها النظرة إلى العصمة بمستوى العدالة العادية التي نسبها إلى مؤمنين، مع ان من العدالة عند بعض المؤمنين ما لا يخطر على بالهم أي اشتهاء للحرام، فكيف بالعصمة.

البحث الثاني: في البرهان الذي رآه النبي يوسف(ع):

اختلف العلماء في معنى البرهان الذي رآه عليه السلام، ولن نذكر الا المعاني المتعقلة بحق الأنبياء، اذ فسروه بتفسيرات لا استحسن ذكرها في هذا الكتاب، والتفسيرات التي يمكن مناقشتها، عديدة:

أحدها: ما ذكره المرتضى في التنزيه وغيره: انه لطف من الله تعالى منعه من الهم بها ومن الاقدام على فعل المعصية. وعلى قول غير المرتضى: منعه حتى من الميل اليها واشتهائها. ولكن لم يحدد في هذا الوجه ما هو اللطف على وجه التدقيق. ولذا لا يصلح ان يكون هذا الوجه تفسيراً للبرهان لأنه فسر مجملا بمجمل آخر، فإن اللطف منه تعالى لا يزيد شيئاً عن البرهان من الله تعالى الا بوصف زائد وهو انه لطف وهذا ليس تفسيرا. وحمل الطبرسي في مجمع البيان اللطف في كلامهم هنا على العصمة فإنهم يفسرونها بأنها لطف يختار المعصوم عنده التنزه عن القبائح.

ثانيها: ما نسبه المرتضى في التنزيه إلى آخرين من دون تسمية، ونسبه في الأمالي إلى ابي علي، وهو، إن البرهان ههنا إنما هو دلالة الله تعالى ليوسف عليه السلام على تحريم ذلك الفعل وعلى أن من فعله استحق العقاب لأن ذلك أيضا صارف عن الفعل ومقو لدواعي الامتناع منه.

وهذا تفسير يظهر بطلانه مما سبق.

ثالثها: ما ذكره الطبرسي: إنه النبوة المانعة من ارتكاب الفواحش، والحكمة الصارفة عن القبائح، روي ذلك عن الصادق عليه السلام. وهذا كسابقه، اما الرواية فلم نجدها. مع ان النبوة لا تمنع فقط من ارتكاب

الفواحش فان العدالة ايضا تمنع من ذلك، فلا بد ان يكون المقصود انها تمنع من توفر أي داع لارتكابها والاشتهاء اخطر الدواعي.

رابعها: ما اختاره العلامة الطباطبائي في الميزان وخلاصته: البرهان هو السلطان ويراد به السبب المفيد لليقين لتسلطه على القلوب كالمعجزة قال تعالى: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَـٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦٓ﴾[١]، وقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَـٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[٢]، وقال: ﴿أَءِلَـٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾[٣] وهو الحجة اليقينية التى تجلي الحق ولا تدع ريبا لمرتاب. والذى رآه يوسف عليه السلام من برهان ربه وان لم يوضحه كلامه تعالى كل الايضاح لكنه على أي حال كان سببا من اسباب اليقين لا يجامع الجهل والضلال بتاتا. ويدل على انه كان من قبيل العلم قول يوسف عليه السلام فيما يناجي ربه ﴿وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّى كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ ٱلْجَـٰهِلِينَ﴾. ويدل على انه ليس من العلم المتعارف بحسن الافعال وقبحها ومصلحتها ومفسدتها ان هذا النوع من العلم (المتعارف) يجامع الضلال والمعصية وهو ظاهر قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾[٤]، وقال: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[٥]، فالبرهان الذي اراه به وهو الذي يريه الله عباده المخلصين نوع من العلم المكشوف واليقين المشهود تطيعه النفس الانسانية طاعة لا تميل معها إلى معصية اصلا.

---

(١) سورة القصص، الآية ٣٢.
(٢) سورة النساء، الآية ١٧٤.
(٣) سورة النمل، الآية ٦٤.
(٤) سورة الجاثية، الآية ٢٣.
(٥) سورة النمل، الآية ١٤.

ويطيب لي، في نهاية بحث هذا التساؤل، ان أذكر كلاما للعلامة الطباطبائي في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ﴾ قال:

كذلك متعلق بقوله لنصرف والاشارة إلى ما ذكر من رؤية برهان ربه والسوء هو الذى يسوء صدوره من العبد بما هو عبد وهو مطلق المعصية او الهم بها والفحشاء هو ارتكاب الاعمال الشنيعة كالزنى. والمعنى الغاية أو السبب في ان رأى برهان ربه هي ان نصرف عنه الفحشاء والهم بها. ومن لطيف الاشارة في الآية ما في قوله: ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ﴾ حيث اخذ السوء والفحشاء مصروفين عنه لاهو مصروفا عنهما، لما في الثاني من الدلالة على انه كان فيه ما يقتضي اقترافهما المحوج إلى صرفه عن ذلك، وهو ينافي شهادته تعالى بأنه من عباده المخلصين، وهم الذين اخلصهم الله لنفسه فلا يشاركه فيهم شيء، فلا يطيعون غيره من تسويل شيطان أو تزيين نفس أو أي داع يدعو من دون الله سبحانه. وقوله: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ في مقام التعليل لقوله ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ﴾ الخ، والمعنى عاملنا يوسف كذلك لانه من عبادنا المخلصين وهم يعاملون هذه المعاملة. ويظهر من الآية ان من شأن المخلصين من عباد الله ان يروا برهان ربهم وان الله سبحانه يصرف كل سوء وفحشاء عنهم فلا يقترفون معصية ولا يهمون بها بما يريهم الله من برهانه وهذه هي العصمة الالهية[١].

تساؤل مترتب على ما سبق:

إن كان الأمر كما تقولون، وان النبي عليه السلام لم يهم بها، ولم يخطر على باله الهم بها، ولا شيء مما اعتبرتموه قبيحا فبماذا تفسرون

(١) تفسير الميزان، ج١١، ص١٣٠.

قوله تعالى، حكاية عن النبي عليه السلام: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ﴾ إذا لم يكن ثمة ما يوجب التهمة في حق النبي يوسف عليه السلام.

وقد أجاب المَرتضى والرازي عن ذلك بجوابين:

أحدهما: إنه أراد المنازعة والشهوة ولم يرد العزم على المعصية، وهو لا يبرئ نفسه مما لا تعرى منه طباع البشر.

وهذا الجواب عندنا غير سليم، لأن المعصوم منزه عن هذا النوع من الطباع، فلو بني على ان النبي يتسم بكل ما هو من طباع البشر لأدى ذلك إلى نسبة امور إلى الأنبياء لا يوافق عليها لا المرتضى ولا الرازي، فالتعليل في نفسه غير صحيح.

ثانيهما: ما نسبه إلى ابي علي الجبائي وهو أن هذا الكلام أي ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ إنما هو من كلام المرأة لا من كلام يوسف عليه السلام، واستشهدوا على صحة هذا التأويل بأنه وقع في سياق الكلام المحكي عن المرأة بلا شك. ألا ترى أنه تعالى قال: ﴿قَالَتِ ٱمۡرَأَتُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡـَٰٔنَ حَصۡحَصَ ٱلۡحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٥١﴾ ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي كَيۡدَ ٱلۡخَآئِنِينَ ﴿٥٢﴾ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾، فنسّق الكلام على كلام المرأة. وعلى هذا التأويل يكون التبرؤ من الخيانة في ﴿لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ من كلام المرأة لا من كلام يوسف عليه السلام، ويكون المكنى عنه في قولها إني لم أخنه بالغيب هو يوسف عليه السلام دون زوجها لأن زوجها قد خانته في الحقيقة بالغيب، وإنما أرادت أني لم أخن يوسف عليه السلام وهو غائب في السجن، ولم أقل فيه لما سئلت عنه وعن قصتي معه إلا الحق. ومن

جعل ذلك من كلام يوسف عليه السلام جعله محمولا على إني لم أخن العزيز في زوجته بالغيب.

قال الرازي بعد ان ذكر ما يقرب من الكلام المتقدم: وليس في القرآن ما يدل على أن ذلك من قول يوسف عليه السلام. ومهما جعل ذلك من قول يوسف عليه السلام احتيج إلى حذف طويل من رجوع الرسول إلى يوسف عليه السلام، وإخباره بما قاله له حتى يجيبه يوسف عليه السلام، ثم رجوع الرسول إلى الملك ثانياً وإخباره إياه بمقالة يوسف عليه السلام حتى يقول الملك: ﴿ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي﴾ وهذا محال لا يجوز مثله في القرآن ولا في الشعر. ولو جعلنا ذلك من قول يوسف عليه السلام لم يوجب ذلك إلحاق الفاحشة به، بل هو أدل دليل على براءة ساحته وذلك لانه قال: ﴿لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ ولا خيانة أعظم من الهم بامرأته والقعود منها مقعد الرجل من امرأته.

والأرجح بالنظر إلى ظاهر الآيات ان القائل لذلك القول هو النبي يوسف عليه السلام لا غير. وليس في صدوره عنه عليه السلام ما يدل على اقدامه على ارتكاب قبيح أو ما يوجب التهمة بحقه، ولو بلحاظ المقدمات، فإنه يكفي لتصحيح صدوره وجود المقتضى للوقوع في السوء، وهو ضعف من يوكل إلى نفسه. كأنه عليه السلام يريد ان يقول بهذا الكلام انه لولا رحمة الله تعالى لابتليت النفس بما لا يليق بالأنبياء الاقدام عليه، وليست تلك الرحمة الا اللطف الالهي المسمى بالعصمة، فإن العصمة لا تكون الا بعناية الهية، مع حفظ اختيار الأنبياء كما تقدم في الأبواب السابقة. وهذا اقرار بان الفضل في العصمة لله تعالى، وهذا يتم من غير داع لا لافتراض الشهوة كما احتمله المرتضى، مع شدة استغرابنا منه في ذلك، ولا إلى افتراض انه من كلام المرأة. فما أفاده عليه السلام يحوي من

المعاني اللطيفة التي لا تصدر الا عنهم عليهم السلام، وأنى لمثل زوجة فرعون ان تدركها لتنطق بها. فليس المراد من تلك الآية الا الاستعصام بالله تعالى، وبيان ان العصمة لا تكون الا منه، ولذا نجده عليه السلام في موضع آخر يقول: ﴿وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ﴾ ومراده من صرف كيدهن، صرف ضرره كما ما قاله المرتضى، أي ابطال اثر الكيد، فيكون الكيد كأنه لم يقع.

التساؤل الثاني: هل وقع الكذب منه(ع)؟

ذكرت بعض الآيات القرآنية قصة بين النبي يوسف عليه السلام واخوته عندما جاؤوا إلى مصر لأخذ بضاعة من الملك، جاء فيها: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ فِى رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَـٰرِقُونَ﴾[1]، فكيف يتلاءم هذا مع عصمته عليه السلام والحال ان ظاهر الآيات يفيد وجود افتراء وكذب.

وأجاب المرتضى والرازي بما خلاصته مع توضيح منا:

أما جعله السقاية في رحل أخيه فقد كان بهدف احتباس اخيه عنده، ويجوز أن يكون ذلك بأمر الله تعالى، وقد روي أنه عليه السلام أعلم أخاه بذلك، وبهذا يندفع اشكال ادخاله الغم والترويع على اخيه، لأن الاشكال لم يرتكز إلى نص قرآني بذلك، بل هو مجرد احتمال، والاحتمال لا يصلح اشكالا خاصة مع الاحتمال الآخر الذي أفادته الروايات. كما ان وجود السقاية في رحل أخيه لا يعني جعله في معرض التهمة بالسرقة، لأن وجودها في رحله يحتمل وجوها كثيرة والحمل على خصوص السرقة يحتاج إلى دليل، فمن حمله عليه من دون دليل

(١) سورة يوسف، الآية ٧٠.

ملام لتقصيره وتسرعه في الاستنتاج، وليس له ان يعتمد على ظهور الكلام لأن الوجود في الرحل أعم منه وجميع الاحتمالات متساوية.

أما نداء المنادي بأنهم سارقون، فلم يكن ذلك من النبي يوسف عليه السلام ولا بأمره بل نادى به احد القوم لما فقدوا الصواع فسبق إلى ذهنه انه مسروق، فالخلل من المنادي.

وهنا وجوه اخرى في تفسير «سارقون» فقيل المراد انهم سرقوا يوسف عليه السلام من ابيه، وخطفهم منه بعد ان اوهموا والدهم انهم يحفظونه فضيعوه، وعلى هذا القول فالمعنى صحيح. وعلى هذا لا مانع ان يكون الأمر بهذا النداء قد صدر من النبي يوسف عليه السلام، ولم ينف الرازي هذا القول، وضعفه المرتضى باعتباره مخالفا لظاهر القصة التي تقتضي ان يكون المراد سرقة الصواع الذي فقدوه. وقيل ان قول المنادي ﴿إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ﴾ على طريقة الاستفهام لكن حذف حرف الاستفهام، وهذا شائع في اللغة. وهذا القول لم يعلق عليه الرازي، وضعفه المرتضى لأن اسقاط ألف الاستفهام انما يجوز مع دلالة الكلام عليه، لا مطلقا[١].

والقول الأول الذي يظهر من المرتضى اختياره، قد نسبه في مجمع البيان إلى الجبائي، ونسب القول الثاني إلى ابي مسلم، اما القول الثالث وهو اسقاط حرف الاستفهام فقد أيده الطبرسي في مجمع البيان[٢] بما رواه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال ما سرقوا ولا كذب. وهذا التأييد مستغرب، فإن مضمون هذه الرواية ينسجم مع الأول والثالث ولا يختص بالثالث.

---

(١) تنزيه الأنبياء للمرتضى، ص٨٦، وعصمة الأنبياء للرازي، ص٦٢.

(٢) تفسير مجمع البيان، ج٥، ص٤٣٤.

وقد اختار العلامة ما يقرب من القول الاول، فنفى المانع عن ان يكون النداء قد صدر بأمر النبي يوسف عليه السلام بعد ان علم أخوه بما يخطط له، لأنها تهمة غير جدية بل كانت شكلية لايهام اخوته بذلك، قال العلامة الطباطبائي:

ومن المعلوم من السياق ان اخا يوسف لامه كان عالما بهذا الكيد مستحضرا منه، ولذلك لم يتكلم من اول الامر إلى آخره ولا بكلمة، ولا نفى عن نفسه السرقة ولا اضطرب، كيف وقد عرّفه يوسف انه اخوه وسلاه وطيبَ نفسه، فليس الا ان يوسف عليه السلام كان عرّفه ما هو غرضه من هذا الصنع، وانه انما يريد بتسميته سارقا واخراج السقاية من رحله ان يقبض عليه ويأخذه إليه. فتسميته سارقا انما كان اتهاما في نظر الاخوة، واما بالنسبة إليه وفي نظره فلم يكن تسمية جدية وتهمة حقيقية بل توصيفا صوريا فحسب لمصلحة لازمة جازمة. فنسبة السرقة إليهم بالنظر إلى هذه الجهات لم تكن من الافتراء المذموم عقلا المحرم شرعا. كما انه أيد احتمال كون المؤذن غير النبي يوسف عليه السلام[١].

وبالنظر إلى الروايات نجد أنها على أقسام:

القسم الأول: أفاد ان الذي قال ذلك هو النبي يوسف عليه السلام دون بيان المقصود من السرقة.

ومن هذا القسم: ما رواه الشيخ الصدوق قال: أبي رضي الله عنه قال: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن محمد بن أبي

---

(١) تفسير الميزان، ج١١، ص٢٢٢.

عمير، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول يوسف: ﴿أَيَّتُهَا ٱلۡعِيرُ إِنَّكُمۡ لَسَٰرِقُونَ﴾ قال: ما سرقوا وما كذب[١].

والرواية صحيحة السند.

القسم الثاني: ان الذي قال ذلك هو النبي عليه السلام مع ظهورها في ان المقصود من السرقة سرقة الصواع، لكن كان ذلك بهدف الاصلاح والتستر على الهدف:

ومن هذا القسم، ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمانبن عيسى، عن سماعة، عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: التقية من دين الله. قلت: من دين الله؟ قال: إي والله من دين الله. ولقد قال يوسف: ﴿أَيَّتُهَا ٱلۡعِيرُ إِنَّكُمۡ لَسَٰرِقُونَ﴾ والله ما كانوا سرقوا شيئا[٢].

والرواية معتبرة. ولو كان المقصود بالسرقة امرا أخر غير سرقة الصواع لم يكن المورد مورد تقية.

ومنه ما رواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمد بن أبي نصر، عن حماد بن عثمان، عن الحسن الصيقل قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: إنا قد روينا عن أبي جعفر عليه السلام في قول يوسف عليه السلام: ﴿أَيَّتُهَا ٱلۡعِيرُ إِنَّكُمۡ لَسَٰرِقُونَ﴾؟ فقال عليه السلام: والله ما سرقوا وما كذب. فقال ابو عبد الله عليه السلام:.. وقال يوسف عليه السلام إرادة الاصلاح[٣].

(١) علل الشرائع، ج١، ص٥٢.
(٢) الكافي، ج٢، ص٢١٧.
(٣) الكافي، ج٢، ص٣٤١.

أي قال ما قاله بهدف الاصلاح، ولا بأس بسند هذه الرواية.

ومنه ما رواه الكليني عن أبي علي الاشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن الحجال، عن ثعلبة، عن معمر بن عمرو، عن عطاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا كذب على مصلح، ثم تلا ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ﴾، ثم قال: والله ما سرقوا وما كذب[1].

القسم الثالث: ما دل على ان القائل هو النبي يوسف عليه السلام لكن كان المقصود سرقة يوسف عليه السلام من ابيه.

ومن هذا القسم ما رواه الشيخ الصدوق قال: حدثنا المظفر بن جعفر بن المظفر العلوي رضي الله عنه قال: حدثنا جعفر بن محمد بن مسعود، عن أبيه، عن محمد بن احمد، عن إبراهيم بن اسحاق النهاوندي، عن صالح بن سعيد، عن رجل من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل في يوسف ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ﴾. قال عليه السلام: انهم سرقوا يوسف من أبيه. ألا ترى انه قال لهم، ـ حين قالوا: ما ذا تفقدون؟ ـ: نفقد صواع الملك، ولم يقولوا سرقتم صواع الملك. إنما عنى انكم سرقتم يوسف من أبيه[2].

والرواية ضعيفة السند من جهات منها انها مرسلة، ومنها ضعف ابراهيم بن اسحاق النهاوندي.

ورواها الشيخ الصدوق عن ابيه رحمه الله عن محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن أحمد، عن أبي إسحاق إبراهيم بن هاشم عن

(١) الكافي، ج٢، ص٣٤٣.
(٢) علل الشرائع، ج١، ص٥٢.

صالح بن سعيد عن رجل من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام . .[١].

وهذه الرواية، كسابقتها، مردودة من حيث السند على الأقل بالارسال.

والأقسام كلها تدل على ان القائل هو النبي يوسف عليه السلام ، والروايات الصحيحة منها دلت على ان الهدف كان الاصلاح وانه كان المقصود سرقة الصواع، وهذا المعنى يؤيده النص القرآني نفسه، قال: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[٢].

واما ما دل على ان المقصود سرقة يوسف من ابيه، فلم يرد ذلك في رواية معتبرة. ونسبة القول إلى النبي يوسف عليه السلام لا يعني بالضرورة ان يكون هو المتلفظ بهذا الكلام بل يكفي ان يكون هو من أمر باطلاق ذلك النداء، «إلا أنه لما كان بأمره نسب اليه»[٣]. والغريب، بعدما سمعت، ان يقول المجلسي في البحار ان ارادة سرقة يوسف من أبيه هو «الموافق لما ورد فيه من الاخبار»[٤] دون ان يشير على الأقل إلى ما دلت عليه الروايات الصحيحة مكتفيا بالأخبار الضعيفة.

والخلاصة ان الروايات تؤيد ما ذكره العلامة الطباطبائي.

---

(١) معاني الأخبار، ص٢٠٩.
(٢) سورة يوسف، الآية ٧٦.
(٣) شرح أصول الكافي المولي محمد صالح المازندراني، ج٢١، ص٢٥.
(٤) بحار الأنوار، ج٢١، ص٢٤١.

التساؤل الثالث: حول السماح بالسجود له

قال الله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا﴾[(١)].

والسؤال فيه من وجوه ذكرها الرازي وهي:

١ ـ ان يعقوب كان أبا يوسف وحق الابوة حق عظيم. قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ فقرن حق الوالدين بحق نفسه.

٢ ـ إنه كان شيخا والشاب يجب عليه تعظيم الشيخ.

٣ ـ إنه كان من أكابر الانبياء ويوسف وإن كان نبيا إلا أن يعقوب كان أعلى حالا منه.

٤ ـ إن جده واجتهاده في تكثير الطاعات أكثر من جد يوسف.

ولما اجتمعت هذه الجهات الكثيرة فهذا يوجب أن يبالغ يوسف في خدمة يعقوب، فكيف أجاز يوسف أن يسجد له يعقوب؟

هذا تقرير السؤال.

والجواب الاجمالي عن هذا التساؤل واضح، ذلك ان الله تعالى لم

(١) سورة يوسف، الآية ١٠٠.

يعقب على ذلك بما يشير أي اشارة لا جلية ولا خفية إلى ما يعيب النبي يوسف عليه السلام في هذه القصة، ولو كان لظهرت اشارة ما، كما ظهرت اشارات في موارد كثيرة على أمور لا طعن فيها على الأنبياء ولكنها كانت مورد عتاب أو تحذير وتنبيه أو نهي وتوجيه.

أما الجواب التفصيلي، فقد ذكر فيه وجوه متعددة:

الوجه الأول: ما ذكره المرتضى والرازي وهو: ان السجود لم يكن للنبي يوسف عليه السلام، ولا كان لجهته بل كان لله تعالى، ولكنهم سجدوا لأجل لقائه بعد فراق طويل. وعلى هذا يكون معنى «له» لأجله. ونسب الرازي هذا القول إلى ابن عباس في رواية عطا. ثم قال: والدليل على صحة هذا التأويل أن قوله ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا﴾ مشعر بأنهم صعدوا ذلك السرير ثم سجدوا، ولو أنهم سجدوا ليوسف لسجدوا له قبل الصعود على السرير لان ذلك أدخل في التواضع.

وربما يعترض على هذا الوجه بأن النبي عليه السلام قال بعد ذلك ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ والرؤيا هي التي وصفت في بداية سورة النبي يوسف: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ﴾.

وأجاب المرتضى عن هذا الاعتراض بأن المطابقة بين الرؤيا وما حصل أخيرا عند اللقاء لا تتوقف على المطابقة بحسب الصورة، بل العبرة ملاحظة المعنى، فيكون تأويل ذلك بلوغه أرفع المنازل وأعلى الدرجات ونيله أمانيه، فلما اجتمع مع ابويه ورأياه على هذه الحال كان ذلك مصدقا لرؤياه المتقدمة، ولذا قال: هذا تأويل رؤياي.

وبمثل هذا اجاب الرازي، لكن زاد عن المرتضى أن اعتبار

المطابقة بحسب المعنى لا الصورة مطلوب على كل حال حتى لو فسرنا السجود بالمعنى الوارد في السؤال، لأن ما رآه في المنام هو رؤية الكواكب وما حصل في الواقع هو رؤية اخوته، فلا مطابقة بحسب صورة بين الواقع والرؤيا اذ لم ير في المنام اخوته تسجد له ليكون مطابقا لما في الواقع على تقدير ذلك القول، ولا رأى في الواقع الكواكب تسجد له ليكون مطابقا للرؤيا. فالاختلاف الشكلي بين الرؤيا والواقع ثابت على كل حال، ولذا فلا مانع من ان تكون المطابقة في المعنى محضا دون ان يكون هناك أي تطابق من حيث الشكل.

ثم اكد المطابقة بحسب المعنى قال: ويكون المراد من قوله ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ﴾ أي رأيتهم ساجدين لاجلي أي أنها سجدت لله لطلب مصلحتي والسعي في إعلاء منصبي. وإذا كان هذا محتملا سقط السؤال. وعندي أن هذا التأويل متعين لانه يبعد من عقل يوسف ودينه أن يرضى بأن يسجد له أبوه مع سابقته في حقوق الولادة والشيخوخة والعلم والدين وكمال النبوة.

والى هذا الوجه ذهب الشيخ الطوسي في التبيان والطبرسي في مجمع البيان. وقال الطبرسي: وهو المروي عن أبي عبد الله عليه السلام. قال علي بن إبراهيم: وحدثني محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين أن يحيى بن أكثم..[1].

والرواية المشار اليه هي ما رواه العياشي بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ قال: العرش السرير وفي قوله ﴿وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا﴾ قال كان سجودهم ذلك عبادة

---

(١) تفسير مجمع البيان، ج٥، ص٤٥٧.

لله[١]. وهذه الرواية كما تؤيد على الوجه الأول، تؤيد على الوجه الآتي.

والرواية التي اشار اليها عن تفسير القمي هي ما رواه بسنده عن ابي لحسن عليه السلام قال: اما سجود يعقوب وولده فإنه لم يكن ليوسف، وانما كان ذلك من يعقوب وولده طاعة لله وتحية ليوسف كما كان السجود من الملائكة لآدم ولم يكن لآدم وإنما كان منهم ذلك طاعة لله وتحية لآدم فسجد يعقوب وولده ويوسف معهم شكراً لله لاجتماع شملهم، ألم تر أنه يقول في شكره ذلك اليوم ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّۦ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأٓخِرَةِۖ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾[٢].

وهذه الرواية جمعت بين السجود لجهة يوسف عليه السلام، وكون السجود لله تعالى، وكونه احتراما ليوسف عليه السلام فقد جمعت بين عدة وجوه.

وكلتا الروايتين لا يصح التعويل عليهما من حيث السند.

الوجه الثاني: ما اختاره المرتضى ايضا، وهو ان يكون السجود إلى جهة النبي يوسف عليه السلام لكن كان السجود لله تعالى، مثل الصلاة إلى القبلة فإن المسجود له ليست القبلة بل السجود لله تعالى، ويكون جعله جهة بهدف تعظيمه.

وقد استحسن الرازي هذا الجواب قائلا: وهذا أيضا تأويل حسن فإنه يقال صليت للكعبة كما يقال صليت إلى الكعبة. قال حسان:

---

(١) بحار الأنوار، ج١٢، ص٣١٩.

(٢) بحار الأنوار، ج١٢، ص٢٥٠.

ما كنت أعرف أن الامر منصرف عن هاشم ثم منها عن أبي حسن
أليس أول من صلى لقبلتكم وأعرف الناس بالاثار والسنن

وهذا يدل على أنه يجوز أن يقال فلان صلى للقبلة فكذلك يجوز أن يقال: سجد للقبلة فقوله ﴿وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا﴾ أي جعلوه كالقبلة ثم سجدوا لله شكرا لنعمة وجدانه.

وهذا الوجه هو الذي اختاره العلامة الطباطبائي في الميزان، فإنه بعد ان رد الوجه الأول بأنه لا دليل من جهة لفظ القرآن على ارجاع الضمير إلى الله، بل ظاهره رجوع الضمير إلى النبي يوسف عليه السلام، فهو المسجود له كما سجدت الملائكة لآدم عليه السلام، قال: فان الظاهر ان السجدة انما وقعت لاول ما طلع عليهم يوسف، فكأنهم دخلوا البيت واطمأن بهم المجلس ثم دخل عليهم يوسف فغشيهم النور الالهي المتلألىء من جماله البديع فلم يملكوا انفسهم دون ان خروا له سجدا، لكنها لم تكن سجدة عبادة بدليل ان بين هؤلاء الساجدين يعقوب عليه السلام وهو ممن نص القرآن الكريم على كونه مخلصا بالفتح لله لا يشرك به شيئا، ويوسف عليه السلام وهو المسجود له منهم بنص القرآن وهو القائل لصاحبيه في السجن: ﴿مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بِٱللَّهِ مِن شَيْءٍ﴾، ولم يردعهم. فليس الا انهم انما اخذوا يوسف آية لله فاتخذوه قبلة في سجدتهم وعبدوا الله بها لا غير كالكعبة التى تؤخذ قبلة فيصلى إليها فيعبد بها الله دون الكعبة ومن المعلوم ان الآية من حيث انها آية لا نفسية لها اصلا فليس المعبود عندها الا الله سبحانه وتعالى[1].

الوجه الثالث: ما ذكره المرتضى ايضا من أن السجود ليس عبادة

---

(١) تفسير الميزان، ج١١، ص٢٤٦.

الا إذا اقترن بما يدل على ذلك، فيمكن ان يكون السجود على سبيل التحية والاعظام والاكرام، وليس في هذا أي منكر لأنه لم يقع على وجه العبادة.

وحكي هذا الوجه عن الزجاج قال: كانت تحية الناس بعضهم لبعض يومئذ السجود والانحناء والتكفير عن قتادة ولم يكونوا نهوا عن السجود لغير الله في شريعتهم فأعطى الله تعالى هذه الأمة السلام وهي تحية أهل الجنة عجلها لهم وكان من سنة التعظيم يومئذ أن يسجد للمعظم عن الزجاج[(١)]

ورده الرازي قائلا: وهو في غاية البعد لان المبالغة في التعظيم كانت أليق بيوسف منها بيعقوب، فلو كان الامر كما قلتم لكان من الواجب أن يسجد يوسف ليعقوب.

الوجه الرابع: ما ذكره الرازي وهو: إن الضمير في قوله ﴿وَخَرُّواْ لَهُۥ﴾ غير عائد إلى الابوين لا محالة وإلا لقال: وخرا له ساجدين بل الضمير عائد إلى إخوته وإلى سائر من كان يدخل عليه لاجل التهنئة، فالتقدير: ورفع أبويه على العرش مبالغة في تعظيمهما، وأما الاخوة وسائر الداخلين فخروا له ساجدين. ثم أعاد ذكر الاعتراض على ذلك بالمطابقة بين الرؤيا والواقع، فرده بمثل ما تقدم عن المرتضى، وقال: إما أن يكون التعبير مساويا لاصل الرؤيا في الصفة والصورة فلم يقل بوجوبه أحد من العقلاء.

وكلام الرازي في كون الساجدين خصوص اخوة النبي يوسف عليه السلام خلاف ظاهر الآية فإنّ ضمير «خرّوا» وان لم يرجع إلى

---

(١) تفسير مجمع البيان، ج٥، ص٤٥٧.

خصوص ابويه عليه السلام الا انها ترجع إلى الجميع بمن فيهم ابواه، وليس في الآية ما يدل على التخصيص، كما ليس في ذلك ما يوجب القدح إذا أخذنا بأحد الوجوه الأخرى.

الفصل الثامن:

تساؤلات حول النبيين موسى وهارون(ع)

التساؤل الأول: حول واقعة قتل القبطي

قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (١٤) وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِن شِيعَتِهِ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ ۖ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ ۖ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ۖ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ (١٥) قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ ۚ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (١٦) قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ (١٧) فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اسْتَنصَرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ ۚ قَالَ لَهُ مُوسَىٰ إِنَّكَ لَغَوِيٌّ مُّبِينٌ (١٨) فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَن يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَّهُمَا قَالَ يَا مُوسَىٰ أَتُرِيدُ أَن تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ ۖ إِن تُرِيدُ إِلَّا أَن تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَن تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ (١٩) وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ (٢٠) فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ ۖ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٢١)﴾[١].

وفي هذه القصة وآياتها عدة تساؤلات: فإنه لو كان قتل القبطي أمرا جائزا، فلماذا نسب النبي موسى عليه السلام الفعل إلى الشيطان، ولماذا استغفر وندم على ما فعل، وان كان قتله قبيحا كان ذلك منافيا للعصمة؟.

(١) سورة القصص الآيات ١٤ الى ٢١.

وللاجابة عن هذه التساؤلات كان لا بد من الوقوف عند كل محطة من محطات هذه القصة وتحليلها:

أولا: قوله تعالى: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيۡهِۖ﴾. وذكر في ذلك وجوه:

الوجه الأول: ما قاله المرتضى في التنزيه والرازي في عصمة الأنبياء[١]، وخلاصته مع بعض التوضيح منا:

ان موسى عليه السلام لم يتعمد القتل ولكنه كان في الطريق فاستغاثه رجل من شيعته على رجل من عدوه باغ ظالم للأول مريد لقتله، فأراد عليه السلام ان يخلّص المظلوم من اعتداء الظالم، فوكزه وأدى ذلك إلى قتله من دون قصد لذلك. واذا أدى دفع الظالم عن المظلوم إلى قتل الظالم لم يكن فعل الدافع قبيحا حتى وان لم يكن الظالم مستحقا للقتل ما دام الدفع لم يكن بقصد القتل، ولذا لا ضمان على من يدفع عن نفسه شخصا يريد ان يعتدي عليه، وان ادى الدفع إلى قتل المعتدي، وهذا مسطور في الكتب الفقهية كافة، كما لو كان المعتدي في صدد سرقة شيء فأراد المعتدى عليه دفع السارق عن السرقة فدفعه عن منزلة دفعة ادت إلى سقوط المدفوع على رأسه فأصابته ضربة فمات فلا يتحمل الدافع مسؤولية دم المدفوع، ان لم يقصد القتل فيمن لا يكون مستحقا له.

وقد رجح العلامة الطباطبائي في الميزان هذا الاحتمال قال: والمعنى: فدفعه أو ضربه موسى بالوكز فمات، وكان قتل خطأ ولو لا

(١) تنزيه الأنبياء للمرتضى، ص١٠١ وعصمة الأنبياء للرازي، ص٦٥.

ذلك لكان من حق الكلام أن يعبر بالقتل[١]. وحكى العياض في الشفا هذا الوجه عن قتادة[٢].

والترجيح بهذه الصيغة في غير محله لأن قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰ عَلَيۡهِۖ﴾ لا تختلف كثيرا عن قول: فقتله، والمعنى هنا واحد.

الوجه الثاني: انه عليه السلام أراد قتل المعتدي، ولا يضر ذلك بعصمة النبي عليه السلام لأن المعتدي كان هنا مستحقا للقتل، وهذا وان لم يكن منصوصا عليه في الآية الا ان الاحتمال موجود، فإذا بني على ان القتل كان مقصودا للنبي عليه السلام فلا بد من حمله على صورة تلائم العصمة لا تنافيها. أو يكون استحقاق القتل بسبب كفر العدو، وهو ما احتمله الرازي والمرتضى وآخرين، الا انه، حسب قولهم، كان الأنسب تأخير الفعل إلى ما بعد، لكنه عليه السلام استعجل القتل على القبطي فهو مستحق للقتل على كل حال لكن التأخير أولى، ولأنه استعجل القتل استغفر.

وكلا الوجهين ممكنين، وان كان الأرجح بالنظر إلى سياق الآيات هو الاحتمال الأول لما تدل عليه الآيات من ان القتل ترتب على الوكز وانه عليه السلام كان بصدد الدفع بالوكز لا أكثر. اما القول بالاستعجال وانه لأجله استغفر فسيأتي التعليق عليه.

الوجه الثالث: ان ذلك كان قبل النبوة. وهذا صحيح حسب ما يدل عليه سياق الآيات، الا انه لا يفيد عندنا لعدم الفرق في ضرورة العصمة بين ما قبل النبوة وما بعدها.

ثانياً: قول موسى عليه السلام: ﴿هَٰذَا مِنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ﴾، وذكر فيه وجوه:

---

(١) تفسير الميزان، ج١٦، ص١٨.

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١٦٥.

الوجه الأول: ان فعل النبي عليه السلام من عمل الشيطان، وحيث ان هذه الصيغة شديدة الوقع، فقد خفف من وطأتها المرتضى والرازي، وان المقصود ان الاسراع في قتله كان من تزيين الشيطان، فكان ان ترك النبي عليه السلام ما هو الأولى وفاته ما يستحقه من الثواب لو أخر، وكان هذا من عمل الشيطان بهذا المعنى.

وحكى العياض في الشفا عن ابن جريج ما يقرب من هذا المعنى، قال: ذلك من أجل أنه لا ينبغي لنبي أن يقتل حتى يؤمر.

وهذا الوجه ضعيف سواء بصيغة الرازي والمرتضى ام بصيغة ابن جريج، لأنه مبني على كون القتل عمديا وهو لم يثبت. وعلى فرض العمد فالعدو كان مستحقا للقتل وليس في الآيات أي اشارة إلى انه عليه السلام قد عجل في ذلك ليكون الاستعجال عن تزيين شيطاني. كما انه على فرض استحقاق القتل فهذا يعني ان الأمر موجود فكيف ذهب ابن جريج إلى انه لم يؤمر بذلك وما هو دليله عليه.

ويرد على هذا الوجه ايضا انه لو كان النبي ممن يمكن للشيطان ان يزين له عملا ما ولو في ترك مستحب أو فعل مكروه، لكان النبي غير مصان عن هذا التزيين وفي هذه الحال تنتفي الضمانة المطلوبة في شخصية الأنبياء، فإن من يتبع الشيطان في مورد يمكن ان يتبعه في كل مورد الا إذا فسرنا العصمة بأنها جبرية وهو ما لم نوافق عليه في بحث العصمة. مع انه مخالف لنص الآيات التي دلت على ان ابليس ليس له أي اثر على الاطلاق على المخلصين من عباد الله، والقرآن مليء بالآيات الدالة على ذلك، كقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿٣٧﴾ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ ﴿٣٨﴾ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ

ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾ قَالَ هَٰذَا صِرَٰطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ ﴿٤١﴾ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٤٣﴾﴾[١].

الوجه الثاني: ذكره المرتضى والرازي ايضا، وهو ان فعل المقتول من عمل الشيطان. يريد النبي عليه السلام بهذا القول ان يشير إلى علة قتله وانه مستحق للقتل بسبب كفره وكونه من صنائع الشيطان. وحيث ان الذات (أي شخص المعتدي) لا تكون من صنيعة الشيطان فلا بد ان يكون المقصود الكناية عن شدة كفره وانحرافه.

وهذا الوجه ايضا مبني على كون القتل عمديا، مع انهما غير مضطرين لذلك اذ يمكن ان يكون ذلك تعليلا لاستحقاقه الدفع والوكز. وعلى كل حال فهذا الوجه معقول من دون ان نخصصه بما خصصاه به.

ولم يذكر كل من المرتضى والرازي غير هذين الاحتمالين في توجيه الآية، وقد عرفت انهما مبنيان على كون موسى عليه السلام قد قصد القتل، فيكون في كلامهما نقص بناء على الوجه الأول من وجوه قوله: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾، وهو عدم قصد القتل، أو يكون هذا منهما تراجعا عن الوجهين المذكورين هناك إلى وجه واحد وهو قصد موسى عليه السلام القتل وتفسير الآية بناء عليه لا غير وهذا خلل منهما. الا إذا كان مرادهما ان الآية لا تحتاج إلى توجيه بناء على كون القتل اتفاقيا غير مقصود، وانما احتاجت إلى توجيه بناء على العمد. وكان عليهما ان يشيرا إلى ذلك لو قصداه.

الوجه الثالث: ذكره العلامة الطباطبائي في الميزان، بناء على ما ذهب اليه من كون القتل غير مقصود، وخلاصته: ان التورط في قتله

(١) سورة الحجر، الآيات ٣٦ ـ ٤٣.

كان من عمل الشيطان، باعتبار استناد وقوع المعاداة والاقتتال اليه حتى ادى إلى تدخل النبي موسى عليه السلام وتورطه في قتل القبطي مما اوقعه في خطر عظيم لعلمه عليه السلام بان هذا الخبر لن يبقى مكتوما وان اعداءه سيطلبون الانتقام منه وعلى رأسهم فرعون عند ذلك تنبه عليه السلام أنه أخطأ فيما فعله من الوكز الذي أورده مورد الهلكة ولا ينسب الوقوع في الخطأ إلى الله سبحانه لانه لا يهدي الا إلى الحق والصواب فقضى أن ذلك منسوب إلى الشيطان. ثم قال: «وفعله ذاك وان لم يكن معصية منه لوقوعه خطأ وكون دفاعه عن الاسرائيلي دفعا لكافر ظالم، لكن الشيطان كما يوقع بوسوسته الانسان في الاثم والمعصية كذلك يوقعه في أي مخالفة للصواب يقع بها في الكلفة والمشقة كما أوقع آدم وزوجه فيما أوقع من أكل الشجرة المنهية فأدى ذلك إلى خروجهما من الجنة. فقوله ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ انزجار منه عما وقع من الاقتتال المؤدي إلى قتل القبطي ووقوعه في عظيم الخطر وندم منه على ذلك، وقوله ﴿إِنَّهُۥ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾ اشارة منه إلى أن فعله كان من الضلال المنسوب إلى الشيطان وان لم يكن من المعصية التي فيها اثم ومؤاخذة بل خطأ محض لا ينسب إلى الله بل إلى الشيطان الذي هو عدو مضل مبين، فكان ذلك منه نوعا من سوء التدبير وضلال السعي يسوقه إلى عاقبة وخيمة ولذا لما اعترض عليه فرعون بقوله ﴿وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾﴾ أجابه بقوله ﴿فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾[1].

وفي الميزان ايضا في تفسير قوله تعالى حكاية عن النبي موسى عليه السلام: ﴿فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ﴾ قال: «..ومن هنا يظهر أن المراد بالمجرمين أمثال فرعون وقومه دون أمثال الاسرائيلي الذي أعانه

(١) سورة الشعراء، الآية ٢٠.

فلم يكن في اعانته جرم ولا كان وكز القبطي جرما حتى يتوب عليه السلام منه كيف؟ وهو عليه السلام من أهل الصراط المستقيم الذين لا يضلون بمعصيته، وقد نص تعالى على كونه من المخلصين الذين لا سبيل للشيطان إليهم بالاغواء حيث قال ﴿إِنَّهُۥ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ وقد نص تعالى أيضا آنفا بأنه آتاه حكما وعلما وأنه من المحسنين ومن المتقين من أمره أن لا تستخفه عصبية قومية أو غضب في غير ما ينبغي أو اعانة ونصرة لمجرم في اجرامه».

وكأن العلامة الطباطبائي يريد ان يقول ان الوكز الذي ادى إلى القتل كان بسبب اغواء الشيطان للمعتدي حتى يعتدي فاستحق بذلك ما أدى إلى قتله، الا انه ترتب على ذلك اثر اجتماعي سلبي بحق النبي موسى عليه السلام اذ صار مطلوبا بنظر الأعداء وهم اتباع فرعون، فعلم عليه السلام بخطورة ما فعله وهو في حال التكتم على نفسه والتستر عن الاعداء فطلب من الله تعالى المغفرة بمعنى ان يستر عليه وان يعينه في التملص فلا يصلوا اليه فغفر الله تعالى له وخلصه منهم، وسيصرح بهذا المعنى للمغفرة فيما سننقله عنه لاحقا.

وهذا الكلام بهذا النحو مقبول، الا ان العلامة الطباطبائي استعمل تعبيرات لم يكن متوقعاً من مثله ان يقع فيها، كاعتباره ما وقع منه عليه السلام خطأ بتأثير من الشيطان ووسوسته، وسوء التدبير. وهذه الأوصاف لو صحت بحق النبي موسى عليه السلام لكان لازمه ان لا يكون عليه السلام من المخلصين الذين يعجز ابليس عن اغوائهم في أي مجال من مجال الاغواء خاصة وان القضية ليست مجرد اغواء بل عمل بتأثير منه حسب ما يدل عليه كلامه. اما سوء التدبير في مورد فإنه يكشف عن عدم كفاءة في ادارة شؤونه المتعلقة بدوره وهذا خلل في مواصفات النبوة، اذ لا

يصح من نبي ان لا يحسن ادارة شؤونه فيما يتعلق بحياته الشخصية فضلا عما يتعلق بحياته العملية، الا ان يميز العلامة بين ما قبل النبوة وما بعدها، خاصة مع اعترافه بأن موسى عليه السلام كان من المخلصين، وتصريحه بأنه لا سبيل لاغواء الشيطان له. الا ان يكون مراده ان وسوسة الشيطان واغواءه كانت لدى المعتدي الذي ادى اعتداؤه إلى الاقتتال وتدخل النبي عليه السلام في ذلك ومع ان تدخله كان محقا فإنه ورطه في مشكلة فنسب ذلك إلى الشيطان، وهذا معقول فإن الشيطان يضع العراقيل في طريق الانبياء عبر الوسوسة للناس الآخرين، كما تدل عليه آية: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾[1] وقد تقدم تفسير هذه الآية ولنا عود اليها فيما يتعلق بتنزيه النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

وهذا توجيه، بعد تعديله أو توضيحه، ملائم.

ثالثاً: قوله: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى﴾، وفيه وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره الرازي والمرتضى، وهو ان ذلك على سبيل الانقطاع والرجوع إلى الله تعالى، لا على سبيل الاعتراف بالذنب والتقصير في حقوق الله تعالى، وهو كثير في القرآن الكريم، وقد تقدم مثله في مواضع متعددة.

وهذا المعنى مقبول الا انه لا يبدو متوافقا مع ظاهر الآيات.

الوجه الثاني: ما ذكراه ايضا، وهو ان المراد ظلم النفس من حيث اداء ذلك إلى نقص في الثواب بسبب تسريع قتل القبطي.

(١) سورة الحج، الآية ٥٢.

وقد عرفت عدم صحة هذا التوجيه اساسا فما فرع عليه باطل مثله.

الوجه الثالث: ومنهم من ذهب إلى ان المغفرة قد طلبت لأنه عليه السلام قد ارتكب صغيرة، وهذا ما رده المرتضى بما خلاصته: إما ان يكون موسى عليه السلام قد قتل القبطي متعمدا وهنا تارة يكون مستحقا للقتل وتارة لا يكون، وإما أن لا يتعمد وكان قتله خطأ، وهنا ايضا تارة يكون مستحقا للقتل وتارة لا يكون. فهذه تقديرات أربعة: وعلى التقدير الأول لا معصية لا كبيرة ولا صغيرة، وعلى التقدير الثاني يكون فعل النبي عليه السلام قبيحا، حتى وان قلنا انه صغيرة، لأن الصغائر انما جوزها من جوزها ان لم تكن منفرة ولم تعظم في نظر العقلاء والقتل من هذا القبيل. وعلى التقديرين الثالث والرابع، لا قبح في فعل النبي عليه السلام لأن القتل لم يكن عن عمد فأين الصغيرة.

الوجه الرابع: ذكر العلامة الطباطبائي في الميزان، قال: اعتراف منه عند ربه بظلمه نفسه حيث أوردها مورد الخطر وألقاها في التهلكة، ومنه يظهر أن المراد بالمغفرة المسؤولة في قوله: ﴿فَٱغۡفِرۡ لِي﴾ هو الغاء تبعة فعله وانجاؤه من الغم وتخليصه من شر فرعون وملئهِ، كما يظهر من قوله تعالى ﴿وَقَتَلۡتَ نَفۡسٗا فَنَجَّيۡنَٰكَ مِنَ ٱلۡغَمِّ﴾ وهذا الاعتراف بالظلم وسؤال المغفرة نظير ما وقع من آدم وزوجه المحكى في قوله تعالى ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾.

وفي الحقيقة فإن هذا المعنى الذي استخلصه العلامة الطباطبائي في الميزان من اهم النتائج التي أعطته نظرته وفهمه للقرآن الكريم، وهذا الوجه اسلم الوجوه. وان الوقفة التالية دليل عليه تنفي ما سواه.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَنْ أَرَادَ أَن يَبْطِشَ بِٱلَّذِى هُوَ عَدُوٌّ لَّهُمَا قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ أَتُرِيدُ أَن تَقْتُلَنِى كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًۢا بِٱلْأَمْسِ﴾.

وهذه الآية تنفي جملة من الاحتمالات التي سبق ذكرها، فلا هو عليه السلام اخطأ في قتل الذي كان عدواً لمن استنصره والا لما اعاده، واذا عبرت الآية الأولى بالوكز، فهنا عبرت بالبطش الظاهر في نية القتل، ولا هو اخطأ في تسرعه والا لما كرره، ولا هو اخطأ في شيء. الذي حصل انه عليه السلام فعل ما يمليه عليه التكليف ونصرة المؤمن أو المستضعف ودفع الأذى عنه، سواء أكان بقتل العدو أو بدفعه ما ادى إلى قتله من دون القصد إلى ذلك.

التساؤل الثاني: خوف النبي موسى(ع) من مواجهة الظالمين

وقد سجل هذا في مواطن علينا النظر في كلٍ منها على حدة:

الموطن الاول: قال تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱئْتِ ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿١٠﴾ قَوْمَ فِرْعَوْنَ ۚ أَلَا يَتَّقُونَ ﴿١١﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴿١٢﴾ وَيَضِيقُ صَدْرِى وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِى فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَـٰرُونَ ﴿١٣﴾ وَلَهُمْ عَلَىَّ ذَنۢبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ ﴿١٤﴾﴾[1]. فقد يدعى في هذا الموطن ان موسى عليه السلام خاف من مواجهة الظالمين، ومن اتهامه له بالكذب فاستعفى واقترح ارسال هارون بديلا عنه.

والجواب عن هذا التساؤل واضح: اما انه عليه السلام استعفى وطرح بديلا عنه فهو فهم غير سليم، لأنه عليه السلام انما طلب ان يرسل معه أخاه هارون، لا ان يرسله بديلا عنه، خاصة وانه عليه السلام كان قد طلب ذلك مسبقا وقد اعطي ذلك، كما نبه عليه المرتضى والرازي وغيرهما، قالوا: ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ * إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓا ـ إلى قوله ـ وَٱجْعَل لِّى وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِى * هَـٰرُونَ﴾[2]، فأجابه الله تعالى

(١) سورة الشعراء، الآيات ١٠ ـ ١٤.
(٢) سورة طه، الآيات ٩ ـ ٣٠.

إلى مسألته بقوله ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَٰمُوسَىٰ﴾[١]، وهذا يدل على ثقته بالإجابة إلى مسألته التي قد تقدمت وكان مأذونا له فيها فقال: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ۝١٢ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَٰرُونَ ۝١٣﴾[٢] شرحا لصورته وبيانا عن حاله المقتضية لضم أخيه إليه في الرسالة فلم يكن مسألته إلا عن أذن وعلم وثقة بالإجابة[٣].

ويقول العلامة الطباطبائي في الميزان: هو يسأل ربه ان يجعل له وزيرا من اهله ويبينه انه هارون اخي. وانما يسأل ذلك لأن الأمر كثير الجوانب متباعد الأطراف لا يسع موسى ان يقوم به وحده، بل يحتاج إلى وزير يشاركه في ذلك فيقوم ببعض الأمر فيخفف عنه فيما يقوم به هذا الوزير، ويكون مؤيدا لموسى فيما يقوم به. وهذا معنى قوله ـ وهو بمنزلة التفسير لجعله وزيرا ـ ﴿ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ۝٣١ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي ۝٣٢﴾[٤]، فمعنى ﴿وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي﴾ سؤال الاشراك في امر كان يخصه، وهو تبليغ ما بلغه من ربه بادئ امره فهو الذي يخصه ولا يشاركه فيه احد سواه، ولا له ان يستنيب فيه غيره. واما تبليغ الدين أو شيء من اجزائه بعد بلوغه بتوسط النبي فليس مما يختص بالنبي بل هو وظيفة كل من آمن به ممن يعلم شيئاً من الدين، ولا معنى لسؤال اشراك اخيه معه في امر لا يخصه بل يعمه واخاه وكل من آمن به. فتبين ان معنى اشراكه في امره ان يقوم بتبليغ بعض ما يوحى اليه من ربه عنه وسائر ما يختص به من عند الله، كافتراض الطاعة وحجية الكلمة. واما الاشراك في النبوة

(١) سورة طه، الآية ٣٦.
(٢) سورة الشعراء، الآية ١٣.
(٣) تنزيه الأنبياء للمرتضى، ص١٠٤. وعصمة الأنبياء للرازي، ص٦٧.
(٤) سورة طه، الآيتان ٣١، ٣٢.

خاصة بمعنى تلقي الوحي من الله سبحانه فلم يكن موسى يخاف على نفسه التفرد في ذلك حتى يسأل الشريك، وانما كان يخاف التفرد في التبليغ وادارة الامور في انجاء بني اسرائيل وما يلحق بذلك، وقد نقل ذلك عن موسى نفسه في قوله ﴿وَأَخِى هَـٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّى لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِىَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِىٓ﴾[1]. على انه صح من طرق الفريقين ان النبي ﷺ دعا بهذا الدعاء بألفاظه في حق علي عليه السلام ولم يكن نبيا[2].

اما خوفه عليه السلام فهو ليس الا توقعه ان يكذبوه وحرصه على ان يكون جاهزا بكل ما يمكنه من التعامل مع الموقف، وقد كان يرى ان اخاه هارون قادر على مساعدته في هذا المجال ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴿١٢﴾ وَيَضِيقُ صَدْرِى وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِى فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَـٰرُونَ ﴿١٣﴾﴾ وفي موضع آخر يصف اخاه بكونه ﴿أَفْصَحُ مِنِّى لِسَانًا﴾. وللعلامة الطباطبائي في الميزان التفاتة هنا وهي ان قوله ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ﴾ تعليل لسؤاله ارسال هارون معه، والسياق يدل على أنه كان يخاف أن يكذبوه فيغضب ولا يستطيع بيان حجته للكنة كانت في لسانه، لا أنه سأل عدم ارساله لئلا يكذبوه، فان من يكذبه لا يبالى أن يكذب هارون معه. ومن الدليل على ذلك ما وقع في سورة الشعراء في هذا الموضع من القصة من قوله ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴿١٢﴾ وَيَضِيقُ صَدْرِى وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِى فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَـٰرُونَ ﴿١٣﴾﴾. فمحصل المعنى أن أخي هارون هو أفصح منى لسانا فأرسله معينا لي يبين صدقي في دعواي إذا خاصموني اني أخاف أن يكذبوني فلا أستطيع بيان صدق دعواي[3].

---

(١) سورة القصص، الآية ٣٤.

(٢) تفسير الميزان، ج١٤، ص١٤٧.

(٣) تفسير الميزان، ج١٦، ص٣٤.

وفي كلمات العلامة الطباطبائي ما يشير إلى ان معنى ﴿وَيَضِيقُ صَدْرِى وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِى﴾: وأغضب فلا اقدر على بيان المطلوب. وربما يكون مراده انه عليه السلام يعاني من مشكلة صحية توجب مشكلة في النطق عند الغضب لله تعالى أو عندما يصيبه الغم والهم جراء تكذيبه. وربما تكون تلك المشكلة هي التي اشار اليها عليه السلام فيما حكاه الله تعالى عنه: ﴿اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٢٤﴾ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى ﴿٢٦﴾ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِى ﴿٢٨﴾ وَاجْعَل لِّى وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِى ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِى ﴿٣٠﴾﴾[١]، فقد طلب حل العقدة بعد طلب شرح الصدر، ومع ذلك طلب ان يكون هارون وزيره وشريكا له في امره، والظاهر ان آيات سورة الشعراء وآيات سورة طه تحكي واقعة واحدة، فإن موقف سورة الشعراء هو حين دعي للرسالة وبعث إلى فرعون، وهكذا حال آيات سورة طه التي بدأت ذكر الواقعة بقوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿٩﴾ إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوٓا إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى ﴿١٠﴾ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾﴾[٢].

الموطن الثاني: نسبة الخوف إلى موسى وهارون عليهما السلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ﴾[٣].

وهذا الخوف ايضا لا ضير فيه ولا يضر بشخصية النبي ولا بعصمته، فإنه هنا بمعنى الترقب والحذر لا اكثر، وسيأتي مزيد توضيح.

ولكن في الميزان: استشكل على الآية بأنه تعالى قال في موضع

(١) سورة طه، الآيات ٢٤ ـ ٣٠.
(٢) سورة طه، الآيات ٩ ـ ١١.
(٣) سورة طه، الآية ٤٥.

آخر لموسى عليه السلام في جواب سؤاله اشراك اخيه في امره: ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا﴾[1] يدل على اعطاء الأمن لهما في موقف قبل هذا الموقف لقوله تعالى ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾، فلا معنى لاظهارهما الخوف بعد ذلك. واجيب بأن خوفهما قبلُ كان على انفسهما بدليل قول موسى هناك: ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ ﴿١٤﴾﴾[2]، والذي في هذه الآية خوف منهما على الدعوة كما تقدم. كما ان من الجائز ان يكون هذا الخوف المحكي في الآية هو خوف موسى قبلُ في موقف المناجاة، وخوف هارون بعد بلوغ الأمر اليه فالتقطا وجمعا معا في هذا المورد. وقد تقدم احتمال ان يكون قوله: ﴿اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ إلى آخر الآيات حكاية كلامهما في موقف واحد[3].

وعلى ما احتمله العلامة الطباطبائي يكون قولهما اننا نخاف ان يفرط علينا متقدما على قوله تعالى: ﴿وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا﴾.

الموطن الثالث: الخوف من سحر السحرة.

قال تعالى محدثا عن موسى عليه السلام: ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَىٰ ﴿٦٥﴾ قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴿٦٦﴾ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴿٦٧﴾ قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الْأَعْلَىٰ ﴿٦٨﴾﴾[4]. فمن أي شيء خاف موسى عليه السلام أو ليس خوفه يقتضي شكه في صحة ما أتى به؟

---

(١) سورة القصص، الآية ٣٥.
(٢) سورة الشعراء، الآية ١٤.
(٣) تفسير الميزان، ج١٤، ص١٥٦.
(٤) سورة طه الآيات ٦٥ ـ ٦٨.

وأجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد المرتضى بأنه عليه السلام لم يخف من الوجه الذي تضمنه السؤال، وإنما رأى من قوة التلبيس والتخييل ما أشفق عنده من وقوع الشبهة على من لم يمعن النظر، فأمنه الله تعالى من ذلك وبين له أن حجته ستتضح للقوم بقوله تعالى: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[١].

وبمثله أجاب الرازي[٢].

ويؤيده قول امير المؤمنين عليه السلام: لم يوجس موسى عليه السلام خيفة على نفسه أشفق من غلبة الجهال ودول الضلال[٣].

وحمله العلامة على المعنى الذي اختاره في تفسير الآية وهذا غير صحيح بل هو أدل على هذا الوجه الذي رفضه العلامة الطباطبائي في الميزان استنادا إلى انه عليه السلام كيف يخاف من وقوع الشبهة وهو المطمئن والواثق بأمره، وقد وعده الله تعالى بالغلبة ﴿أَنتُمَا وَمَنِ ٱتَّبَعَكُمَا ٱلْغَـٰلِبُونَ﴾[٤]. وهذا الرد في غير محله لأن ثقته عليه السلام بالغلبة لا يتنافى مع شفقته على بعض العوام من ان تضلهم حيل السحرة. وبهذا يتبين انه ليس ما يمنع ان يكون عليه السلام قد اشفق على الناس من ان لا يميزوا بين السحر والمعجزة فلا يهتدون، حتى بعد ان يلقي موسى ما بيده لتلقف ما يأفكون. والظاهر ان هذا الاشفاق كان في محله اذ لا دليل على ان

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص١٠٦.

(٢) عصمة الأنبياء، ص٦٨.

(٣) نهج البلاغة خطب الامام علي عليه السلام، ج١، ص٣٩.

(٤) سورة القصص، الآية ٣٥، ج١٤، ص١٧٨.

كل من كان حاضرا من العوام في تلك الحادثة قد اهتدى وسلم للنبي موسى عليه السلام بالنبوة والطاعة.

واليه ربما يرجع ما قاله المازندراني في شرح الكافي، قال في قول ابراهيم عليه السلام ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾: ويحتمل أن يراد به سقم قلبه خوفا من أن لا تؤثر حجته في قلوبهم كما قال سبحانه ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴿٦٧﴾﴾[1].

الا ان الرواية عن الإمام علي عليه السلام غير مسندة، والمنقول عن الارشاد في حكاية نفس الخطبة خال من هذه العبارة[2].

الوجه الثاني: ما ذكره الرازي في تفسيره بقوله: لعله عليه السلام خاف من وقوع التأخير في ظهور حجة موسى عليه السلام على سحرهم.

وربما كان هو الوجه الذي حكاه العلامة الطباطبائي في الميزان بقوله: وقيل انه خاف ان يتفرق الناس بعد رؤية سحرهم ولا يصبروا إلى ان يلقي عصاه فيدعى التساوي ويخيب السعي.

ثم رده العلامة الطباطبائي بأنه خلاف ظاهر الآية، لأن ظاهر تفريع قوله: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً﴾ على قوله ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ﴾ انه انما خاف ما خيل اليه من سحرهم، لا انه خاف تفرق الناس قبل ان يتبين الأمر بالقاء العصا، ولو خاف ذلك لم يسمح لهم بأن يلقوا حبالهم وعصيهم اولا. على ان هذا الوجه لا يلائم قوله تعالى في تقوية

(١) سورة طه، الآية ٦٧.
(٢) الارشاد، ج١، ص٢٥٤.

نفسه عليه السلام ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ ولقيل ولا تخف لا ندعهم يتفرقون حتى تلقي العصا[١].

الوجه الثالث: ما ذكره العلامة الطباطبائي في الميزان: فبعد ان فسر قوله ﴿بَلْ أَلْقُوا۟﴾ بانه عليه السلام أخلى لهم الظرف كي يأتوا بما يأتون به وهو معتمد على ربه واثق بوعده من غير قلق ولا اضطراب، وقد قال له ربه فيما قال ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾. قال ما خلاصته: ان ايجاس الخيفة في النفس احساسها فيها احساسا خفيا خفيفا لا يظهر أثره في ظاهر البشرة ولا في السلوك لكونه لا يشكل الا حالة عابرة.

ثم قال: وبعد ان القوا فالذي خيّل إلى موسى هو ما خيّل إلى غيره من الناظرين من الناس ﴿سَحَرُوٓا۟ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ﴾، غير انه ذكر هٰهنا موسى من بينهم، وكأن ذلك ليكون تمهيدا لما في الآية التالية. «فأوجس..». قال الراغب في المفردات: الوجس الصوت الخفي والتوجس التسمع والايجاس وجود ذلك في النفس، فالوجس هو حالة تحصل من النفس بعد الهاجس لأن الهاجس مبتدأ التفكير ثم يكون الواجس الخاطر انتهى. فايجاس الخيفة في النفس احساسها فيها، ولا يكون الا خفيفا خفيا لا يظهر اثره في ظاهر البشرة ويتبع وجوده في النفس ظهور خاطر سوء فيها من غير اذعان بما يوجبه من تحذر وتحرز، والا لظهر اثره في ظاهر البشرة وعمل الانسان قطعا، والى ذلك يومىء تنكير الخيفة كأنه قيل اوجس في نفسه نوعا من الخوف لا يعبأ به. ومن العجيب قول بعضهم ان التنكير للتفخيم وكان الخوف عظيما، وهو خطأ. ولو كان كذلك لظهر اثره ولم يكن لتقييد الخيفة بكونها في نفسه

---

(١) تفسير الميزان، ج١٤، ص١٧٨.

وجه. فظهر ان الخيفة التي اوجسها في نفسه كانت احساسا آنيا لها نظيرة الخاطر الذي أعقبها، فقد خطرت بقلبه عظمة سحرهم وانه بحسب التخيل مماثل أو قريب من آيته، فأوجس الخيفة من هذا الخطور وهو كنفس الخطور لا اثر له.

وكيفما كان يظهر من ايجاسه عليه السلام خيفة في نفسه انهم اظهروا للناس من السحر ما يشابه آيته المعجزة أو يقرب منه وان كان ما اتوا به سحرا لا حقيقة له وما اتى به آية معجزة ذات حقيقة وقد استعظم الله سحرهم ﴿فَلَمَّآ أَلْقَوْاْ سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾، ولذا أيده الله هٰهنا بما لا يبقى معه لبسٌ لناظر البتة وهي ـ العصا ـ تلقف جميع ما سحروا به[1].

وقريب من هذا المعنى ذكر الكاشاني في تفسيره، قال: ﴿فَأَوْجَسَ فِى نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾ فأضمر فيها خوفا[2].

الموطن الرابع: حين خوطب بالرسالة وتعريفه بمعجزة تحويل العصا إلى افعى.

قال تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ قَالَ هِىَ عَصَاىَ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِى وَلِىَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ ﴿١٨﴾ قَالَ أَلْقِهَا يَٰمُوسَىٰ ﴿١٩﴾ فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِىَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ﴿٢٠﴾ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ ﴿٢١﴾﴾[3].

---

(١) تفسير الميزان، ج١٤، ص١٧٧.
(٢) التفسير الصافي الفيض الكاشاني، ج٣، ص٣١١.
(٣) سورة طه، الآيات ١٧ ـ ٢١.

وفي موضع آخر: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّهُۥٓ أَنَا ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٩ وَأَلْقِ عَصَاكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ ۚ يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّى لَا يَخَافُ لَدَىَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ۝١٠﴾[(١)].

ان خوف موسى عليه السلام حين ظهرت له تلك الآية امر واضح، حتى انه ولى ولم يعقب كما لو رأى جانا في تشبيه ليفهم المخاطبون الحالة التي كان عليها عليه السلام حينها، فهي كحالتهم عندما يظهر لهم جان.

والسؤال: هل هذا التفسير صحيح؟ وهل في ذلك ما يعاب عليه النبي؟

وقد اكد جملة من المفسرين حصول حالة الخوف لديه عليه السلام عندما صارت العصا حية، مثل الشيخ الطوسي[(٢)]، والشيخ الطبرسي الذي عبر في مجمع البيان بأنه عليه السلام كان شديد الخوف[(٣)]، وعبر في جامع الجوامع انه «بلغ من ذهاب خوفه أن أدخل يده في فمها وأخذ بلحيها»[(٤)]. ومنهم العلامة الطباطبائي في الميزان كما سيأتي.

وتروى في هذا المقام قصص خيالية عن حالة النبي موسى عليه السلام قد اعرضنا عنها لعدم توفر المستند لها.

من الملفت ان الآية لم تعبر بالخوف الا في سياق النهي عنه ﴿وَلَا تَخَفْ ۖ سَنُعِيدُهَا﴾، ﴿لَا تَخَفْ إِنِّى لَا يَخَافُ لَدَىَّ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾، ولم تذكره في وصف حالته عليه السلام. والملفت اكثر ان القرآن عندما عرض قصة القاء

---

(١) سورة النمل، الآيتان ٩، ١٠.
(٢) التبيان الشيخ الطوسي، ج٧، ص١٦٨.
(٣) تفسير مجمع البيان الشيخ الطبرسي، ج٧، ص١٧.
(٤) تفسير جوامع الجامع ـ الشيخ الطبرسي، ج٢، ص٤٨٠.

العصا امام اعين السحرة وسائر الحضور لم يشر إلى مسألة الخوف لدى أي ممن شاهدوا الحدث، وانما ايمان فوري برسالته عليه السلام من قبل السحرة وبعض الحضور وعناد لئيم من فرعون ومن اتبعه لخوف أو لسبب آخر. وبناء عليه يرد تساؤل ان كيف خاف هو عليه السلام ولم يخف أي من القوم فهل كان شكل الأفعى مختلفا أم كان عنصر المفاجأة هو المفقود في حالة المواجهة مع السحرة؟ ولماذا يرعب الله قلب نبيه موسى عليه السلام؟ اسئلة لم يتعرض لها من افترض وسلم بحصول الخوف له عليه السلام ولم يظهر من احد انه ناقش في ذلك. وربما كانوا محقين في ذلك فإن دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا...﴾ اوضح دلالة على مسألة الخوف وشدته.

وقد حكى العلامة الطباطبائي عن قوم ذهابهم إلى اختلاف شكل تبدل العصا قال: وقيل: إن آية العصا كانت مختلفة الظهور فقد ظهرت العصا لاول مرة في صورة الجان كما وقع في سورة طه ﴿فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ﴿٢٠﴾﴾ ثم ظهرت لما ألقاها عند فرعون في صورة ثعبان مبين كما في سورتي الاعراف والشعراء، الا ان العلامة رفض هذا التمييز، وذكر ان قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهَا جَآنٌّ﴾ لمحض التشبيه بالنظر إلى الحالة التي حصلت للنبي موسى عليه السلام لا انها ظهرت حقيقة في صورة الجان حقيقة[١].

الا ان العلامة الطباطبائي في الميزان يفسر الخوف هنا بأنه «الأخذ بمقدمات التحرز عن الشر غير الخشية التي هي تأثر القلب واضطرابه فإن الخشية رذيلة تنافي فضيلة الشجاعة بخلاف الخوف والأنبياء عليهم السلام

(١) تفسير الميزان، ج١٥، ص٣٤٤.

يجوز عليهم الخوف دون الخشية كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ﴾(١).

ثم قال: وأما فرار موسى عليه السلام من العصا وقد تصورت بتلك الصورة الهائله وهي تهتز كأنها جان فقد كان جريا منه على ما جبل الله الطبيعة الانسانية عليه إذا فاجأه من المخاطر ما لا سبيل له إلى دفعه عن نفسه إلا الفرار وقد كان أعزل لا سلاح معه إلا عصاه وهي التي يخافها على نفسه ولم يرد عليه من جانبه تعالى أمر سابق بلزم مكانه أو نهي عن الفرار مما يخافه على نفسه إلا قوله تعالى: ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ﴾ وقد امتثله، وليس الفرار من المخاطر العظيمة التي لا دافع لها إلا الفرار من الجبن المذموم حتى يذم عليه. وأما أن الانبياء والمرسلين لا يخافون شيئاً وهم عند ربهم ـ على ما يدل عليه قوله: «إني لا يخاف لدي المرسلون» ـ فهم لا يملكون هذه الكرامة من عند أنفسهم بل إنما ذلك بتعليم من الله وتأديب وإذ كان موقف ليلة الطور أول موقف من موسى قربه الله إليه فيه وخصه بالتكليم وحباه بالرسالة والكرامة فقوله: ﴿وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ ٱلْأَمِنِينَ﴾، وقوله: ﴿لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ تعليم وتأديب إلهي له عليه السلام. فتبين بذلك أن قوله: ﴿لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ تأديب وتربية إلهية لموسى عليه السلام وليس من التوبيخ والتأنيب في شئ(٢).

ويؤكد ان ردة الفعل التي بدت من النبي موسى عليه السلام لم تكن مورد عتاب لا من قريب ولا من بعيد انه عليه السلام لم يبد أي اعتذار مما اصابه ولا استغفار ولا اعتبر نفسه من الظالمين.

---

(١) تفسير الميزان، ج١٤، ص١٤٤.

(٢) تفسير الميزان السيد الطباطبائي، ج١٥، ص٣٤٤.

التساؤل الثالث: موسى وهارون(ع)

قال تعالى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾﴾[1].. ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴿١٤٨﴾ وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿١٤٩﴾ وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿١٥٠﴾ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴿١٥١﴾ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ ﴿١٥٢﴾ وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِن بَعْدِهَا وَآمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٥٣﴾ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴿١٥٤﴾ وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن

---

(١) سورة الاعراف، الآية ١٤٢.

تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ أَنتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ (١٥٥) وَاكْتُبْ لَنَا فِى هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِى أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَآءُ وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ (١٥٦)﴾[1].

وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَعْجَلَكَ عَن قَوْمِكَ يَا مُوسَىٰ (٨٣) قَالَ هُمْ أُولَآءِ عَلَىٰٓ أَثَرِى وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ (٨٤) قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنۢ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِىُّ (٨٥) فَرَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا حَسَنًا أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدتُّمْ أَن يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُم مَّوْعِدِى (٨٦) قَالُوا۟ مَآ أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا وَلَٰكِنَّا حُمِّلْنَآ أَوْزَارًا مِّن زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى السَّامِرِىُّ (٨٧) فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ فَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِىَ (٨٨) أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا (٨٩) وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَٰرُونُ مِن قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِۦ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَٰنُ فَاتَّبِعُونِى وَأَطِيعُوٓا۟ أَمْرِى (٩٠) قَالُوا۟ لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ (٩١) قَالَ يَا هَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟ (٩٢) أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى (٩٣) قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِى وَلَا بِرَأْسِىٓ إِنِّى خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِى (٩٤) قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِىُّ (٩٥) قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا۟ بِهِۦ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِى نَفْسِى (٩٦) قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِى الْحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَّن تُخْلَفَهُۥ وَانظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ الَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى الْيَمِّ نَسْفًا (٩٧) إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ الَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا (٩٨)﴾[2].

---

(١) سورة الاعراف، الآيات ١٤٨ ـ ١٥٦.

(٢) سورة طه، الآيات ٨٣ ـ ٩٨.

وفي هذه القصة تساؤل عن غضب موسى عليه السلام من أخيه هارون عليه السلام وأسبابه، وهل يتنافى ذلك مع العصمة ان صح انه عليه السلام غضب من اخيه؟.

وصيغة التساؤل عند المرتضى هكذا: أو ليس ظاهر هذه الآية يدل على أن هرون عليه السلام أحدث ما أوجب إيقاع ذلك الفعل منه؟ وبعد فما الاعتذار لموسى عليه السلام من ذلك وهو فعل السخفاء والمتسرعين، وليس من عادة الحكماء المتماسكين[١].

وصيغته عند الرازي: لا يخلو إما أن يكون قد صدر الذنب عن هارون عليه السلام ما استحق به ذلك التأديب أو لم يصدر عنه. فان صدر عنه فقد صدر الذنب عن هارون عليه السلام، وإن لم يصدر عنه فصدر عن موسى عليه السلام. وأيضا فلأن هارون نهى موسى في قوله ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي﴾، فان كان موسى عليه السلام مصيبا فيما فعله كان هارون عاصيا في منعه عن فعل الصواب، وان كان هارون عليه السلام مصيبا في ذلك المنع كان موسى عليه السلام عاصيا في ذلك الفعل[٢].

وأجيب بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد المرتضى في التنزيه: ليس فيما حكاه الله تعالى من فعل موسى وأخيه عليه السلام ما يقتضي وقوع معصية، ولا قبيح من واحد منهما. وذلك أن موسى عليه السلام أقبل وهو غضبان على قومه لما أحدثوا بعده مستعظما لفعلهم مفكرا منكرا ما كان منهم، فأخذ برأس أخيه وجره إليه كما يفعل الانسان بنفسه مثل ذلك عند الغضب

(١) تنزيه الأنبياء، ص١١٦.
(٢) عصمة الأنبياء، ص٦٨.

وشدة الفكر. ألا ترى أن المفكر الغضبان قد يعض على شفيته ويفتل أصابعه ويقبض على لحيته؟ فأجرى موسى عليه السلام أخاه هرون مجرى نفسه لأنه كان أخاه وشريكه وحريمه ومن يمسه من الخير والشر ما يمسه فصنع به ما يصنعه الرجل بنفسه في أحوال الفكر والغضب. وهذه الأمور تختل أحكامها بالعادات فيكون ما هو إكرام في بعضها استخفافا في غيرها، ويكون ما هو استخفاف في موضع إكراما في آخر.

ولازم ما ذكره المرتضى انه لو كانت عادة المرء ان يضرب جبهته في مثل تلك الاحوال، انه يجوز للمرء ان يضرب جبهة اخيه الانسان لأنه نزله منزلة نفسه. وهذا مستغرب بلا ريب، والظاهر ان تنزيل الانسان منزلة نفسه لا يسمح بأن يتصرف فيه بمثل ما يتصرف مع نفسه فللآخرين حرمة لا يكفي مسوغا لانتهاكها حديث التنزيل، وهذا يشبه قوله: عامل الناس بما تحب ان تعامل فيعاملهم بالخشونة لأنه يحب ان يعامل بهذه الطريقة مثلا.

ويبدو ان المرتضى قد التفت إلى الثغرة فيما تقدم منه فأراد ان يوضح «أما قوله: لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي فليس يدل على أنه وقع على سبيل الاستخفاف بل لا يمتنع أن يكون هرون عليه السلام خاف من أن يتوهم بنو إسرائيل لسوء ظنهم أنه منكر عليه معاتب له، ثم ابتدأ بشرح قصته، فقال في موضع: ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾، وفي موضع آخر: ﴿ٱبْنَ أُمَّ إِنَّ ٱلْقَوْمَ ٱسْتَضْعَفُونِي وَكَادُواْ يَقْتُلُونَنِي﴾ إلى آخر الآية.

الوجه الثاني: ما احتمله المرتضى وهو: أن يكون قوله ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ﴾ ليس على سبيل الامتعاظ والأنفة أي الغيرة، لكن معنى كلامه: لا تغضب ولا يشتد جزعك وأسفك، لأنا إذا كنا قد جعلنا فعله ذلك دلالة الغضب والجزع فالنهي عنه في المعنى نهي عنهما.

الوجه الثالث: ما حكاه المرتضى عن قوم لم يسمهم، أنهم قالوا: إن موسى عليه السلام لما جرى من قومه من بعده ما جرى اشتد حزنه وجزعه، ورأى من أخيه هرون عليه السلام مثل ما كان عليه من الجزع والقلق أخذ برأسه إليه متوجعا له مسكنا له كما يفعل أحدنا بمن تناله المصيبة العظيمة فيجزع لها ويقلق منها.

وعلى هذا الوجه يكون اخذه بلحية اخيه تسكينا له لا غضبا منه، وهذا ربما يخالف التعبير ﴿يَجُرُّهُۥٓ إِلَيۡهِۚ﴾، الا ان يقال انه ليس في هذا التعبير الا الدلالة على انه أخذه باتجاهه، فلا يكشف هذا الفعل عن غضب أو سواه. ومقتضى هذا الوجه ايضا أن لا يكون قوله ﴿فَلَا تُشۡمِتۡ بِيَ ٱلۡأَعۡدَآءَ﴾ متعلقا بهذا الفعل بل يكون كلاما مستأنفا، كما افاد المرتضى، وهو خلاف الظاهر. وافاد المرتضى ايضا أن قوله ﴿لَا تَأۡخُذۡ بِلِحۡيَتِي﴾ يصير على هذا الجواب طلبا من هارون عليه السلام لموسى: أن لا تفعل ذلك وغرضك التسكين مني فيظن القوم أنك منكر علي.

الوجه الرابع: ما حكاه المرتضى عن قوم لم يسمهم انهم قالوا في هذه الآية إن بني إسرائيل كانوا على نهاية سوء الظن بموسى عليه السلام حتى أن هرون عليه السلام كان غاب عنهم غيبة فقالوا لموسى أنت قتلته، فلما واعد الله تعالى موسى ثلاثين ليلة وأتمها له بعشر، وكتب له في الألواح كل شيء وخصه بأمور شريفة جليلة الخطر بما أراه من الآية في الجبل ومن كلام الله تعالى له وغير ذلك من شريف الأمور، ثم رجع إلى أخيه أخذ برأسه ليدنيه إليه ويعلمه ما جدده الله تعالى له من ذلك ويبشره به فخاف هرون عليه السلام أن يسبق إلى قلوبهم ما لا أصل له فقال إشفاقا على موسى عليه السلام لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي لتبشرني بما تريده بين أيدي هؤلاء فيظنوا بك ما لا يجوز عليك ولا يليق بك.

وهنا **وجه خامس** ذكره الشيخ الصدوق، فقد نقل أولاً في علل الشرائع: حدثنا علي بن احمد بن محمد ومحمد بن احمد الشيباني والحسين بن إبراهيم بن احمد بن هشام رضي الله عنه، قالوا حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي الاسدي، قال حدثنا موسى بن عمران النخعي، عن عمه الحسين بن زيد النوفلي، عن علي بن سالم، عن أبيه قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني عن هارون لم قال لموسى عليه السلام يابن أم لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي، ولم يقل يابن أبي؟ فقال: ان العداوات بين الاخوة اكثرها تكون إذا كانوا بني علات ومتى كانوا بنى أم قلت العداواة بينهم إلا أن ينزغ الشيطان بينهم فيطيعوه، فقال هارون لاخيه موسى: يا أخي الذي ولدته أمي ولم تلدني غير أمه لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي، ولم يقل يابن أبي لان الاب إذا كانت أمهاتهم شتى لم العداوة بينهم إلا من عصمه الله منهم، وانما تستبدع العداوة بين بني أم واحدة. قال: قلت له: فلم أخذ برأسه يجره إليه وبلحيته، ولم يكن له في اتخاذهم العجل وعبادتهم له ذنب؟ فقال: إنما فعل ذلك به لانه لم يفارقهم لما فعلوا ذلك ولم يلحق بموسى، وكان إذا فارقهم ينزل بهم العذاب، ألا ترى انه قال له موسى: يا هارون ما منعك إذا رأيتهم ضلوا ألا تتبعن أفعصيت أمري؟ قال هارون: لو فعلت ذلك لتفرقوا، وإنى خشيت ان تقول لي فرقت بين بني اسرائيل ولم ترقب قولي.

بعد ذلك قال الصدوق: أخذ موسى برأس أخيه ولحيته أخذه برأس نفسه ولحية نفسه على العادة المتعاطاة للناس إذا اغتم أحدهم أو أصابته مصيبة عظيمة وضع يده على رأسه، وإذا دهته داهية عظيمة قبض على لحيته. فكأنه أراد بما فعل أن يعلم هارون انه وجب عليه الاغتمام والجزع بما أتاه قومه، ووجب ان يكون في مصيبة بما تعاطوه لان الامة

من النبي والحجة بمنزلة الاغنام من راعيها، ومن أحق بالاغتمام بتفريق الاغنام وهلاكها من راعيها، وقد وكل بحفظها واستعبد باصلاحها، وقد وعد الثواب على ما يأتيه من ارشادها وحسن رعيتها، وأوعد العقاب على ضد ذلك من تضييعها. وهكذا فعل الحسين بن علي عليه السلام لما ذكر القوم المحاربين له بحرماته فلم يرعوها قبض على لحيته وتكلم بما تكلم به. وفي العادة أيضا ان يخاطب الاقرب ويعاتب على ما يأتيه العبد ليكون ذلك أزجر للبعيد عن اتيان ما يوجب العتاب، وقد قال الله عز وجل لخير خلقه وأقربهم منه صلى الله عليه وآله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ وقد علم عز وجل ان نبيه صلى الله عليه وآله لا يشرك به أبدا، وإنما خاطبه بذلك وأراد به أمته. وهكذا موسى عاتب أخاه هارون وأراد بذلك أمته اقتداء بالله تعالى ذكره واستعمالا لعادات الصالحين قبله وفي وقته[1].

وقد قوّى في البحار هذا الوجه وجعله اظهر الوجوه. وهو الوجه الذي حكاه الطبرسي عن بعض علماء السنة وان ذلك منه عليه السلام كان استنكارا على النبي هارون عليه السلام مستفيدا ذلك من قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴿٩٣﴾﴾.

وهذا الوجه لا يبتعد كثيرا عن قول من اعتبر ان فعل موسى عليه السلام كان لغضب من النبي هارون عليه السلام، وهذا هو مقتضى كل من فسر «يابن أم» بانه لاستعطاف اخيه عليه، فإنه لا محل للاستعطاف الا إذا كان هناك توقع غضب. ويظهر من العلامة الطباطبائي في الميزان الميل إلى هذا الوجه واستظهر انه عليه السلام قالها لإسكان غضب موسى، وان الظاهر من

---

(١) علل الشرائع، ج١، ص٦٩.

قوله: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ﴾ أنه أخذ بلحيته ورأسه غضبا ليضربه كما أخبر به في موضع آخر: ﴿وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ﴾[١].

وفي الميزان: وظاهر سياق الآية وكذا ما في سورة طه من آيات القصة ان موسى غضب على هارون كما غضب على بني اسرائيل، غير انه غضب عليه حسبانا منه انه لم يبذل الجهد في مقاومة بني اسرائيل لما زعم ان الصلاح في ذلك، مع انه وصاه عند المفارقة وصية مطلقة بقوله ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾، وهذا المقدار من الاختلاف في السليقة والمشية بين نبيين معصومين لا دليل على منعه، وانما العصمة فيما يرجع إلى حكم الله سبحانه دون ما يرجع إلى السلائق وطرق الحياة على اختلافها، وكذا ما فعله موسى بأخيه من أخذ رأسه يجره اليه كأنه مقدمة لضربه حسبانا منه انه استقل بالرأي زاعما المصلحة في ذلك، وترك امر موسى فما وقع منه انما هو تأديب في امر ارشادي لا عقاباً في امر مولوي وان كان الحق في ذلك مع هارون، ولذلك لما قص عليه القصص عذره في ذلك ودعا لنفسه ولأخيه بقوله ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِي وَلِأَخِي﴾ وقوله في صدر الآية ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا﴾ يدل على انه كان عالما بامر ارتداد قومه من قبل وهو كذلك فان الله سبحانه كما حكى في سورة طه قال له وهو في الميقات ﴿فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنۢ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ﴾ وانما ظهر حكم غضبه عندما شاهد قومه فاشتد عليهم والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه، كل ذلك فعله بعدما رجع اليهم لا حينما اخبره بذلك ربه، واخبار الله سبحانه اصدق من الحس لان الحس يصدق ويكذب والله سبحانه لا يقول الا الحق. لكن الحس

(١) بحار الانوار، ج١٤، ص١٩٤.

والمشاهدة تصاحب وجود المغضوب عليه عند العصيات فيتأتى منه الدفع والانتقام بالقول والفعل، ولا يؤثر العلم قبل المشاهدة الا حزنا وغما ونظير ذلك بالمقابلة انك لو بشرت بقدوم من تحبه وتتوق نفسك إلى لقائه فلك عند تحقق البشرى حال وهو الفرح وعند لقاء الحبيب حال آخر[١].

وقد كبا العلامة الطباطبائي هنا كبوة كبيرة، اذ ذهب إلى ان اختلاف السلائق في مثل ما تقدم لا ينافي العصمة، مع اننا لا نتحدث هنا عن اختلاف السلائق في المأكل والمشرب والملبس ونحو ذلك، بل نتحدث عن اختلاف السلائق في كيفية رعاية الأمة وهدايتها، ومثل هذا الاختلاف ينافي العصمة كل المنافاة اذ احدهما على خطأ وكيف يمكن للنبي ان يخطىء في مثل ذلك. واذا كان يعلم النبي موسى عليه السلام مسبقا بأمر الارتداد، فهل يمكن ان يحتمل ان النبي هارون قد قصر في أداء وظيفته المتعلقة بمهمته كنبي، كلا، ولا مجال لمثل هذا ان يرد في بال النبي موسى عليه السلام والا لجاز في كل نبي ان نفترض انه اخطأ في سلوك طريق الاصلاح في أمته، وهذا يفقد الثقة بكل نبي، اذ ما يجوز على نبي يجوز على الجميع. ولو كان هذا جائزا فلم لم يكن المخطىء هو النبي موسى عليه السلام. مع ان العلامة الطباطبائي يعود ويؤكد ان الحق كان مع هارون فيكون موسى قد أخطأ اذ حاول ضربه قبل ان يستمع إلى كل كلام هارون فقد أصدر حكمه على اخيه قبل ان تكتمل عناصر القضية لمجرد ان النبي موسى عليه السلام حسب ان هارون استقل بالرأي، وهذه كبوة اخرى من العلامة ربما تكون اخطر من الكبوة الاولى.

---

(١) تفسير الميزان، ج٨، ص٢٥١ و٢٥٢.

وهنا **وجه سادس**، لعله اقوى الاحتمالات، وهو ما اشار اليه الطبرسي: وهو أنه عليه السلام إنما جره إلى نفسه، ليناجيه ويستبرئ حال القوم منه، ولهذا أظهر هارون براءة نفسه، ولما أظهر هارون براءته دعا له ولنفسه[١].

وهذا الاحتمال ينطبق على ظاهر الآيات، فهو عليه السلام عندما جاء وعلم ما فعل قومه كانت اول خطوة الاستفسار من النبي هارون عليه السلام عما جرى فجذبه نحوه برأسه وكان يمكنه ان يجذبه اليه بكتفه، فهو اذن شده نحوه ليحدثه، وليس في هذه الحركة أي دلالة لازمة على موقف من اخيه، فإن هذه الحركة تصدر ايضا من أي شخص تجاه آخر لا كلفة بينهما ولا مجاملات، دون ان يعني هذا انها حركة مهينة بل يمكن لنا ان نتصور الحركة نفسها بنحو غير مهين، والأمر يتبع التصورات المسبقة التي نحملها عن الحدث، وكل من يدعي ان الآيات دالة على أن تلك الحركة حركة غضوبة من هارون فهو مخطىء. نعم كان موسى عليه السلام مغضبا من قومه وعندما جذب أخاه هارون عليه السلام كان يحمل هذا الغضب لا انه كان غاضبا من اخيه. ويدل على كل ما ذكرنا انه عليه السلام بمجرد ان وصل إلى قومه اتهمهم ﴿بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِيَ﴾ وحملهم مسؤولية ما جرى، ولم يوجه أي تهمة للنبي هارون عليه السلام، ولا حمله أي مسؤولية نعم سأله عما جرى وهل خالف الوصية التي اوصاه بها، وكانت لغة عطوفة من النبي موسى عليه السلام على ما هو ظاهر الآيات وليس فيها أي تحامل على هارون عليه السلام ولا نية لضربه ولا كانت اللغة معه غاضبة. فلو كان موسى عليه السلام شاكا في هارون ويعتبره المسؤول

---

(١) مجمع البيان، ج٤، ص٣٦٤.

لكان من الطبيعي ان يتوجه اليه بالتهمة قبل غيره لأن الناس معذورون في تلك الحال.

اما قول هارون عليه السلام ﴿ٱبْنَ أُمَّ إِنَّ ٱلْقَوْمَ ٱسْتَضْعَفُونِى..﴾ فهو لم يكن بصدد الدفاع عن نفسه امام تهمة وانما كان بصدد عرض الوقائع التي جرت معه، ولئن كان في قوله عليه السلام: «يابن ام»، نحو من انحاء الاستعطاف فليس ذلك الا لأن موسى عليه السلام كان غاضبا ولا يتوقف الاستعطاف على ان يكون غاضبا من اخيه. اما قوله عليه السلام: ﴿فَلَا تُشْمِتْ بِىَ ٱلْأَعْدَآءَ﴾ فذلك حتى لا يتوهم الحاضرون ان المشكلة هي معه. فلا السلائق اختلفت، ولم يخطىء أي منهما، والا لما وافق موسى عليه السلام على ما فعله هارون، ولذا كان طلب المغفرة لكليهما من باب الرجوع إلى الله تعالى وطلب التخلص من سلبيات ما حصل، خاصة ان هذا الدعاء كان بعد ان هدأت الأمور وعلم ان أخاه عليه السلام قد عمل بوصيته وانه اتبعه في سيرته وطريقته وهو معنى ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟ ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِ ﴿٩٣﴾﴾ اذ ليس المقصود اللحوق بالنبي موسى ومغادرة القوم قطعا. مع ان الآيات لم تعقب بذكر أي كلمة إلهية تحمل أياً من النبيين أي مسؤولية فلو كان هناك خطأ من هذا القبيل فهو ان لم نقل انه مناف للعصمة فهو على الاقل خلاف الأولى وفي مثل هذه الأحوال لا بد من شيء من العتاب واللوم الإلهيين ولم يحصل أي منهما.

نعم الرواية التي تقدم نقلها عن الشيخ الصدوق بسنده عن علي بن سالم عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام أن موسى عليه السلام انما اخذ برأس اخيه وبلحيته لأنه لم يفارقهم لما فعلوا، وبه فسر قوله لهارون: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟ ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِ ﴿٩٣﴾﴾ لكنك عرفت ان الرواية ضعيفة السند.

التساؤل الرابع: قصة موسى والخضر عليهما السلام

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِىَ حُقُبًا ﴿٦٠﴾ فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ سَرَبًا ﴿٦١﴾ فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَىٰهُ ءَاتِنَا غَدَآءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا ﴿٦٢﴾ قَالَ أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ فَإِنِّى نَسِيتُ ٱلْحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ ۚ وَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ عَجَبًا ﴿٦٣﴾ قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ ۚ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا ﴿٦٤﴾ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾ قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا ﴿٦٨﴾ قَالَ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا ﴿٦٩﴾ قَالَ فَإِنِ ٱتَّبَعْتَنِى فَلَا تَسْـَٔلْنِى عَن شَىْءٍ حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿٧٠﴾ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۖ قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا ﴿٧١﴾ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا ﴿٧٢﴾ قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِى بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِى مِنْ أَمْرِى عُسْرًا ﴿٧٣﴾ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمًا فَقَتَلَهُۥ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ﴿٧٤﴾ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا ﴿٧٥﴾ قَالَ إِن سَأَلْتُكَ عَن شَىْءٍۭ بَعْدَهَا فَلَا تُصَٰحِبْنِى ۖ قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّى عُذْرًا ﴿٧٦﴾ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْا۟ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ ۖ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴿٧٧﴾ قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَ ۚ

سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٧٨﴾ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿٧٩﴾ وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ﴿٨٠﴾ فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴿٨١﴾ وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾﴾[1].

وفيها مطالب:

المطلب الأول: ان موسى عليه السلام لم يكن أعلم الناس اذ تبين من القصة ان الخضر أعلم منه، فكيف يجوز لنبي ورسول ان لا يكون كذلك، حتى أنه عليه السلام طلب منه ان يعلمه مما يعلم. وكيف يجوز أن يتبع موسى عليه السلام غيره ويتعلم منه وعندكم أن النبي عليه السلام لا يجوز أن يفتقر إلى غيره من العباد.

وقد اجيب عن ذلك بوجوه:

أحدها: ما عن المرتضى في التنزيه من ان العالم لا بد ان يكون نبيا، ولا مانع يمنع ان يكون الله تعالى قد أعلم هذا العالم ما لم يعلمه موسى عليه السلام، فأرشده اليه ليتعلم منه. وانما الممنوع ان يحتاج النبي عليه السلام في العلم إلى بعض رعيته، اما ان يحتاج إلى من ليس منهم فجائز، وان هو الا كتعلمه من ملك من الملائكة الذي يهبط على النبي. وليس في هذا ما يوجب افضلية العالم على النبي موسى عليه السلام لأن الأعلم من جهة لا يعني انه اعلم من كل الجهات فلعل النبي

(١) سورة الكهف، الآيات ٦٠ ـ ٨٢.

موسى عليه السلام كان اعلم من العالم من جهات اخرى بحيث عند المقارنة يتبين ان موسى عليه السلام هو الأفضل[١].

وفي بعض الاخبار ان موسى عليه السلام سئل أي الناس اعلم؟ فقال انا اعلم، فعتب الله عليه ذلك، واخبره ان الاعلم هو عبد لنا بمجمع البحرين.

وهذا الخبر يفيد ان العالم هو الاعلم ولم يحدد ذلك بجهة محددة. الا ان المروي ببعض الطرق الصحيحة عن ابن عباس ان السؤال الذي وجه إلى النبي موسى عليه السلام هو: هل تعلم احدا اعلم منك؟. وقد يكون المقصود ان هناك من هو اعلم منه في بعض الامور بعد ان كان ظاهر كلام النبي موسى عليه السلام انه اعلم بكل شيء.

وعلى كل حال فالرواية ليست من اقوال المعصومين، ليحتج بها على ما نحن فيه انتهى.

وهذا الوجه مردود من جهة عدم ثبوت نبوة الخضر عليه السلام، لكن مال إلى الثبوت الشيخ الطبرسي في مجمع البيان مفسرا قوله تعالى: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا﴾ بالنبوة[٢]، كما يميل اليه العلامة الطباطبائي[٣]. والرازي يستدل على انه نبي بقوله ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ فمراده ان ما يفعله كان عن طريق الوحي، والظاهر ان اكثر المفسرين على انه عليه السلام كان نبيا، بل بعضهم يستدل على نبوة العالم بمجرد رجوع النبي موسى عليه السلام اليه في العلم، فعن الرماني: لا يجوز أن

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص١١٨.

(٢) مجمع البيان، ج٦، ص٣٦٨.

(٣) تفسير الميزان، ج١٣، ص٣٤١.

يكون إلا نبيا، لان تعظيم العالم المعلم فوق تعظيم المتعلم منه. وعن الجبائي انه كان نبيا، لانه لا يجوز ان يتبع النبي من ليس بنبي، ليتعلم منه العلم، لما في ذلك من الغضاضة على النبي. الا انه انكر انه الخضر لان خضرا كان من الانبياء الذين بعثهم الله من بني اسرائيل بعد موسى. قال: ولا يجوز ايضا أن يبقى الخضر إلى وقتنا هذا، كما يقوله من لا يدري، لانه لا نبي بعد نبينا، ولانه لو كان لعرفه الناس، ولم يخف مكانه[1].

وما قاله عن الخضر من انه نبي لا دليل عليه فلا يصح ما فرعه عليه من انه لو كان حيا حتى الآن لكان هناك نبي بعد الرسول ﷺ وهذا ينافي انه خاتم الانبياء، مع ان مقتضى ما ذكره الجبائي ان لا يأتي النبي عيسى في آخر الزمان مع ان الثابت بالنصوص انه سيأتي بعد ان رفعه الله إلى السماء. فلو فرضنا ان الخضر نبي فإنه لا ينافي حديث الرسول ﷺ انه لا نبي بعدي، لأن مراده انه لا بعثة لنبي بعده، والخضر كان مبعوثا قبل الرسول ﷺ ولم يبعث بعده، ومثله القول في النبي عيسى عليه السلام. وبمثل ذلك اجاب الشيخ الطوسي عن كلام الجبائي.

نعم روى الشيخ الصدوق بسنده عن جعفر بن محمد بن عمارة عن ابيه عن الصادق عليه السلام: ان الخضر كان نبيا مرسلا بعثه الله تبارك وتعالى إلى قومه فدعاهم إلى توحيده والاقرار بأنبيائه ورسله وكتبه وكان آيته انه لا يجلس على خشبة يابسة ولا ارض بيضاء الا ازهرت خضراء وانما سمي خضرا لذلك[2].

---

(١) تفسير التبيان للشيخ الطوسي، ج٧، ص٧٠.
(٢) علل الشرائع، ج١، ص٥٩.

وهو يدل على كون الخضر نبيا، الا ان الحديث ضعيف فجعفر بن محمد بن عمارة وابوه غير موثقين. مع انه معارض بما رواه العياشي في تفسيره عن بريد عن احدهما عليه السلام في الخضر وذي القرنين، قال عليه السلام: كانا عالمين ولم يكونا نبيين[١].

وهو ظاهر ما رواه القمي في تفسيره عن محمد بن علي بن بلال عن يونس في كتاب كتبوه إلى الرضا عليه السلام يسألونه عن العالم الذي اتاه موسى ايهما كان اعلم؟ وهل يجوز ان يكون على موسى حجة في وقته؟ فكتب في الجواب: اتى موسى العالم فأصابه في جزيرة من جزائر، البحر فسلم عليه موسى فأنكر السلام اذ كان الأرض ليس بها سلام قال: من انت قال: انا موسى بن عمران قال انت موسى بن عمران الذي كلمه الله تكليما؟ قال: نعم قال فما حاجتك قال جئت لتعلمني مما علمت رشدا. قال: اني اوكلت بأمر لا تطيقه ووكلت بأمر لا أطيقه[٢].

ثانيها: ما نسبه الطبرسي إلى بعضهم ان ذلك العبد المشار اليه في الآيات كان من الملائكة[٣]، فلا اشكال. الا انه ايضا قول بلا دليل.

ثالثها: انه لا وجه للاعتراض اساسا، اذ لا دليل على انه لا يجوز لنبي ان يتبع من ليس بنبي ليتعلم منه العلم خاصة إذا لم يكن من رعيته، وانما الشرط هو ان يكون النبي اعلم من غيره على مستوى المقارنة الشاملة، وفي هذه الحال فإن موسى عليه السلام هو الأعلم، وهو

---

(١) تفسير العياشي، ج٢، ص٣٣٠.
(٢) تفسير القمي، ج٢، ص٣٨.
(٣) مجمع البيان، ج٦، ص٣٦٧.

الظاهر مما رواه العياشي في تفسيره عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: كان موسى اعلم من الخضر[١].

وحكي هذا الوجه عن جمع من علماء السنة والشيعة.

المطلب الثاني: إن موسى عليه السلام أخطأ في وصف أفعال الخضر مثل قوله له ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ أي نكرا، ونعت الغلام بأنها نفس زكية وليست كذلك. فهل يجوز لموسى عليه السلام ان يخطىء، وهل يجوز للأنبياء ان يجهلوا.

اما قوله ﴿أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ فقد أجيب عن ذلك بوجوه، ذكرها المرتضى والرازي:

أحدها: ان المراد الشيء العجيب، وعلى هذا لا تساؤل، على ما ذكره المرتضى والرازي.

ثانيها: ان يكون المراد شيئاً نكرا، ولكن المقصود ان ظاهر ما أتيت به انه منكر ومن يشاهده ينكره قبل ان يعرف علته. وليس المراد انه نكر بحسب الواقع. وعلى هذا ايضا لا تساؤل.

ثالثها: انه قال ذلك على سبيل الاستفهام والتقرير لا القطع ألا ترى إلى قوله: أخرقتها لتغرق اهلها، ولقوله: أقتلت نفسا زكية بغير نفس.

وهنا وجه رابع وهو انه عليه السلام يقول ذلك على سبيل التعليق، أي أخرقتها لتغرق أهلها، فإنك لو قصدت ذلك لقد جئت شيئاً «إمرا». ولا يهم حينئذ معنى إمرا لأنه ليس قولا باتا بل معلق وعلى تقدير وعليه ينتفي التساؤل، وهذا الوجه هو الظاهر. فهو عليه السلام لم يكن في مقام

(١) تفسير العياشي المصدر المتقدم.

الاعتراض وانما في مقام الاستفهام العادي.

وأما قوله ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا﴾، من جهة وصف النفس بأنها زكية، ووصف فعل الخضر بأنه شيء نكر.

واجاب عنه المرتضى والرازي، بأنه خرج مخرج الاستفهام لا على سبيل الاخبار، فلا سؤال في هذا الموضع.

وذكر الرازي وجها آخر هو انه عليه السلام انما تكلم بذلك: اجراءً للأمر على ظاهره وذلك جائز لقوله صلى الله عليه وآله «نحن نحكم بالظاهر».

اقول: والذي يظهر ان المقصود بالنكر هو انه ينكره من يراه والا فإن موسى عليه السلام يعلم اجمالا انه ليس فيما يأتي به هذا العالم ما هو منكر واقعا، ولذا كان الطرح في سياق تساؤل عادي وليس في سياق اعتراض. ولا شك في ان النفس كانت زكية بمعنى انها لم ترتكب ما تستحق بسببه القتل خاصة وانه لم تكن بالغة. كما ان الخضر في جوابه لم يبين استحقاق القتل وانما بين ان الله تعالى شاء ان يكرم والدي تلك النفس التي ستنحرف في المستقبل والله بيده الأمور ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون. وليس لنفس حق على الله تعالى ولله تعالى كل الحق. ولأن هذا الفعل من مختصات الله تعالى فإنه لا يجوز لنا ان نفعل مثله ما لم يشرع لنا ذلك وهو غير مشرع.

أما قوله ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾، فليس مورد تساؤل على الاطلاق الا من حيث الصبر وهو امر مشترك بين المواضع الثلاثة، وسيأتي بحثه.

اما العلم الذي ظهر من الخضر عليه السلام في هذه الموارد فهو نحو علم بالموضوعات ولا شك ان موسى عليه السلام كان جاهلا بواقع تلك

الموضوعات الخارجية والا لما تساءل وهذا الجهل ليس مما يضر بالنبوة ما لم يستلزم خطأ، وقد بينا انه عليه السلام لم يخطئ فيما قال، اما لأن ما قاله كان صحيحا في نفسه واما لأنه قال ذلك على سبيل التعليق وفي سياق الاستفهام.

المطلب الثالث: إنه عليه السلام نسي، فهل يجوز النسيان على الأنبياء. وقد تجلى ذلك في موضعين: الأول قوله للخضر عليه السلام: ﴿لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾. الثاني: ﴿فَإِنِّي نَسِيتُ ٱلْحُوتَ﴾.

واجيب عن الموضع الاول بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المرتضى، وهو أنه أراد النسيان المعروف، وليس ذلك بعجب مع قصر المدة فإن الانسان قد ينسى ما قرب زمانه لما يعرض له من شغل القلب وغير ذلك. وقال: إن النبي صلى الله عليه وآله إنما لا يجوز عليه النسيان فيما يؤديه عن الله تعالى أو في شرعه أو في أمر يقتضي التنفير عنه فأما فيما هو خارج عما ذكرناه فلا مانع من النسيان ألا ترى أنه إذا نسي أو سها في مأكله أو مشربه على وجه لا يستمر ولا يتصل فإن ذلك غير ممتنع.

وهذا الوجه ضعيف لأن من كان من شأنه ان ينسى بسبب انشغال القلب، ولو مع قصر المدة، لأوجب ذلك انتفاء الوثوق بالأنبياء، خاصة وان موسى عليه السلام قد وعده بأن يصبر عليه وبأن لا يسأله حتى يخبره الخضر بنفسه.

الوجه الثاني: ما ذكره المرتضى ايضا، وهو: إنه أراد لا تؤاخذني بما فعلته مما يشبه النسيان فسماه نسيانا للمشابهة كما قال المؤذن لأخوة يوسف عليه السلام: إنكم لسارقون أي إنكم تشبهون السراق.

وهذا الوجه مستبعد.

الوجه الثالث: وقد ذكره المرتضى ايضا، وهو ان المراد بالنسيان الترك، قال: ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ﴾ أي ترك. ويؤيد ذلك انه عليه السلام قال ﴿لَا تُؤَاخِذْنِى بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِى مِنْ أَمْرِى عُسْرًا﴾ فلو كان المراد بالنسيان محض الغفلة فلم يكن وجه للاضافة اللاحقة. مع انه عليه السلام كرر ذلك في المورد الثاني ولم يعتذر بذلك.

وهذا اقرب الوجوه، وقد بيناه بكل وضوح فيما سبق من بحوث.

وأجيب عن الموضع الثاني: ان الناسي لذلك كان يوشع النبي، وهو انما نسي ان يذكر امر الحوت، والمقصود ترك ذكر امر الحوت وفقده، واهمل ذكره وقد حملاه معهما للأكل وكان ميتا الا ان الحوت قد انزلق في الماء، أو انه بعثت فيه الحياة وذهب في البحر، فلم يقل ذلك يوشع للنبي موسى عليه السلام، ولو ذكره لما تجاوز النبي موسى عليه السلام ذلك الموضع. كما ان موسى عليه السلام ترك السؤال عن الحوت. ويدل على ان المراد بقول يوشع ﴿نَسِيتُ ٱلْحُوتَ﴾ ترك ذكر ما جرى، انه قاله في سياق قوله ﴿أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ﴾، وانما نسب يوشع عليه السلام نسيان ذكره إلى الشيطان، فكأنه كان منشغلا عن ذلك بأمر مباح مثلا فكان هذا الاشتغال من آثار الشيطان، ولا يمتنع ان يؤذي الشيطان الأنبياء فيما لا يضر بعصمتهم، وقد تقدم الكلام في ذلك في الباب الأول.

المطلب الرابع: إنه عليه السلام لم يستطع الصبر على ما ظهر من الخضر فكيف ذلك وهو من اولي العزم.

وأجاب المرتضى والشيخ الطوسي وآخرون فقالوا ما خلاصته:

ليس الموضوع في قول العالم: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ عدم قدرة النبي عليه السلام على الصبر ليرد هذا التساؤل وانما هو عدم الصبر مع قدرته عليه، ولذا لم يقل عليه السلام: ستجدني ان شاء الله مستطيعا للصبر، بل قال ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا﴾.

والتعليق على المشيئة ليس على نحو التبرك بل هو يعد بالصبر وبالالتزام بما يطلبه وعدم مخالفته ما لم يكن هناك تكليف بعدمه، فهو عليه السلام لم يجد نفسه ملزما بالسكوت والصبر في هذه الموارد، وهذا من مؤيدات كون المراد بالنسيان الترك. وكأن الخضر كان يعرف ان موسى عليه السلام لن يصبر ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا ﴿٦٨﴾﴾.

ومن هنا نجد موسى عليه السلام لم يعتذر بالنسيان أي بالترك الا مرة واحدة، واما في المرة الثانية فلا اعتذر ولا وعده بالصبر وانما اعطى العالم حق تركه إذا تكرر منه السؤال فقال ﴿إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍۭ بَعْدَهَا فَلَا تُصَٰحِبْنِى قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّى عُذْرًا﴾.

اما لماذا لم يصبر عليه السلام على ما كان يرى، مع انه كان مسبوقا بأنه سيصعب عليه ذلك، وقد هيأ نفسه لتلك الحالة، وقد قصده ليتعلم منه مما علم رشدا. فمهما كان الجواب عن هذا السؤال الا ان الواضح انه عليه السلام لم يكن بالمعترض بل كان المستفسر لسبق علمه بأن ما سيراه ليس مخالفا لما يريده الله تعالى، لكن هذا لا يمنع من الاستفسار، كما ان الوعد بالصبر لم يكن جازما بل كان معلقا، وقد كان تركه اختياريا منه وليس لعجز، وبالتالي فليس في عدم الصبر ما يعاب به على النبي موسى عليه السلام فإن تقدير التكليف الشرعي في الصبر وعدمه يرجع إلى النبي موسى عليه السلام لا إلى الخضر.

التساؤل الخامس: تنزيه موسى عن سؤال الرؤية لنفسه

قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾[١].

والتساؤل الذي تثيره هذه الآية انه إذا كانت رؤية الله تعالى مستحيلة فكيف يعقل ان يطلبها النبي موسى عليه السلام؟ وأجيب بوجوه:

منها: ما ذكره المرتضى وجعله اولى الوجوه، نذكره مختصرا، وهو: أن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه وإنما سألها لقومه، فقد روي أن قومه طلبوا ذلك منه فأجابهم بأن الرؤية لا تجوز عليه تعالى، فلجوا به وألحوا عليه في أن يسأل الله تعالى أن يريهم نفسه، وغلب في ظنه أن الجواب إذا ورد من جهته جلت عظمته كان أحسم للشبهة وأنفى لها فاختار السبعين الذين حضروا للميقات لتكون المسألة بمحضر منهم فيعرفوا ما يرد من الجواب، فسأل عليه السلام على ما نطق به القرآن وأجيب بما يدل على أن الرؤية لا يجوز عليه عز وجل.

ثم قوّى هذا الجواب بأمور: منها قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ

---

(١) سورة الاعراف، الآية ١٤٣.

ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ﴾[1]، وقوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾[2] والجهرة في الرؤية لا تليق الا برؤية البصر، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّٰىَ ۖ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ ۖ إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾[3] فأضاف ذلك إلى السفهاء وهذا يدل على أنه كان بسببهم من حيث سألوا ما لا يجوز عليه تعالى. وقوله تعالى: ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ﴾ فاذا حمل على ارادة العلم لا النظر الحسي لاحتيج إلى تقدير مثل ارني انظر إلى الآيات التي عندها اعرفك ضرورة[4].

والى هذا الوجه ذهب الطبرسي مستدلا ببعض ما تقدم[5].

ومنها ما ذكره المرتضى ايضا: وهو أن يكون موسى عليه السلام إنما سأل ربه تعالى أن يعلمه نفسه ضرورة بإظهار بعض أعلام الآخرة التي يضطر عندها إلى المعرفة، فتزول عنه الخواطر ومنازعة الشكوك والشبهات ويستغني عن الاستدلال فتخف المحنة عنه بذلك، كما سأل إبراهيم عليه السلام ربه تعالى أن يريه كيف يحيي الموتى طلبا لتخفيف المحنة وإن كان قد عرف ذلك قبل أن يراه. والسؤال وإن وقع بلفظ الرؤية فإن الرؤية تفيد العلم كما تفيد الادراك.. واحتمال الرؤية للعلم أظهر من أن

---

(١) سورة النساء، الآية ١٥٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ٥٥.

(٣) سورة الاعراف، الآية ١٥٥.

(٤) تنزيه الأنبياء، ص١١١.

(٥) مجمع البيان، ج٤، ص٣٥١.

يدل عليه لاشتهاره ووضوحه، فقال الله تعالى: «لن تراني» أي لن تعرفني على هذا الوجه الذي التمسته ثم أكد ذلك بأن أظهر في الجبل من الآيات والعجائب ما دل به على أن المعرفة الضرورية في الدنيا مع التكليف وبيانه لا يجوز فإن الحكمة تمنع منها.

قال بعد ان ذكر هذا الوجه: والوجه الأول أولى لما ذكرناه متقدما من الوجوه لأن موسى عليه السلام لا يخلو من أن يكون شاكا في أن المعرفة الضرورية لا يصح حصولها في الدنيا أو غير شاك. فإن كان شاكا فالشك فيما يرجع إلى أصول الديانات وقواعد التكليف لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام، لاسيما وقد يجوز أن يعلم ذلك على حقيقته بعض أمتهم فيزيد عليهم في المعرفة وهذا أبلغ في التنفير عنهم من كل شيء يمنع منهم. وإن كان موسى عليه السلام عالما بذلك وغير شاك فيه فلا وجه لسؤاله إلا أن يقال إنه سأل لقومه فيعود إلى معنى الجواب الأول.

قال: فإن قيل: فعن أي شيء كانت توبة موسى عليه السلام على الجوابين المتقدمين؟ قلنا: أما من ذهب إلى أن المسألة كانت لقومه فإنه يقول إنما تاب لأنه أقدم على أن يسأل عن لسان قومه قبل أن يؤذن له، وليس للأنبياء عليهم السلام ذلك لأنه لا يؤمن من أن يكون الصلاح في المنع منه فيكون ترك إجابتهم منفرا عنهم. وليس تجري مسألتهم على سبيل الاستسرار وبغير حضور قومهم يجري مجرى ما ذكرناه، لأنه ليس يجوز أن يسألوا مستسرين ما لم يؤذن لهم فيه لأن منعهم منه لا يقتضي تنفيرا. ومن ذهب إلى أنه سأل المعرفة الضرورية يقول إنه تاب من حيث سأل معرفة لا يقتضيها التكليف.

ثم قال: وفي الناس من قال إنه تاب من حيث ذكر في الحال ذنبا صغيرا مقدما. والذي يجب أن يقال في تلفظه بذكر التوبة إنه وقع على

سبيل الانقطاع إلى الله تعالى والرجوع إليه والتقرب منه وإن لم يكن هناك ذنب معروف. وقد يجوز أن يكون أيضا الغرض في ذلك مضافا إلى ما ذكرناه من الاستكانة والخضوع والعبادة وتعليمنا وتفهيمنا على ما نستعمله وندعو به عند نزول الشدائد وظهور الأهوال، وتنبيه القوم المخطئين خاصة على التوبة مما التمسوه من الرؤية المستحيلة عليه تعالى، فإن الأنبياء عليهم السلام وإن لم يقع منهم القبائح فقد يقع من غيرهم ويحتاج من وقع ذلك منه إلى التوبة والاستغفار والاستقالة انتهى.

ومنها ما ذكره العلامة الطباطبائي، ان يكون موسى قد طلب الرؤية لنفسه كما هو ظاهر الآيات، الا انه يمتنع ان يكون المقصود الرؤية البصرية المستحيلة على الله تعالى، ولم يكن يخفى مثل هذا الأمر عن النبي موسى عليه السلام، ويكون ما نفاه الله تعالى بقوله: لن تراني، هو ايضا ليس الرؤية البصرية، ليتطابق الجواب مع الطلب فالرؤية البصرية لم يتعلق بها لا الطلب ولا الجواب. وقد أطلق الله تعالى الرؤية وما في معناها في عدة آيات قرآنية منها قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾، وقوله: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴿١١﴾﴾.. وهي كثيرة. وفي مقابلها آيات تنفي الرؤية كما في هذه الآية ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِى﴾ وقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ وغير ذلك. والمراد بالرؤية المثبتة نحو علم ضروري يصح ان يعبر عنه بالرؤية، والعلم الضروري الذي يصح فيه التعبير بالرؤية هو العلم الحضوري فتقول: ارى اني جائع، وارى اني احب كذا، وهكذا، وليس المراد بالرؤية هنا الرؤية البصرية.
واذا كان المراد هذا النحو من الرؤية فلا مانع ان يطلبها النبي موسى عليه السلام فإنه بعد ان كلمه الله تعالى وهو العلم بالله تعالى من جهة السمع، طلبها من جهة الرؤية الحضورية القلبية، فأجيب «لن تراني» ولن

تفيد التأبيد، الا انه تأبيد بالنظر إلى الحياة الدنيا لا بلحاظ الآخرة فإن الآيات تحدثت عن حصول مثل هذه الرؤية في الآخرة، فما دام الانسان منشغلا في الدنيا ولم تنقطع علاقته بكل شيء من المادة حتى البدن، لن يستطيع ان يرى ربه بالرؤية المشار اليها.

وقوله: ﴿فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ توبة ورجوع منه عليه السلام بعد الإفاقة إذ تبين له أن الذي سأله وقع في غير موقعه فأخذته العناية الإلهية بتعريفه ذلك وتعليمه عيانا بإشهاده دك الجبل بالتجلي أنه غير ممكن. فبدأ بتنزيهه تعالى وتقديسه عما كان يرى من إمكان ذلك ثم عقبه بالتوبة عما أقدم عليه وهو يطمع في أن يتوب عليه، وليس من الواجب في التوبة أن تكون دائما عن معصية وجرم بل هو الرجوع إليه تعالى لشائبة بعدٍ كيف كان، ثم عقب عليه السلام ذلك بالإقرار والشهادة بقوله: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ أي أول المؤمنين من قومي بأنك لا ترى. هذا ما يدل عليه المقام، وأن كان من المحتمل أن يكون المراد وأنا أول المؤمنين من بين قومي بما آتيتني وهديتني إليه، آمنت بك قبل أن يؤمنوا فحقيق بي أن أتوب إليك إذا علق بي تقصير أو قصور لكنه معنى بعيد(١).

والظاهر ان ما ذكره المرتضى هو الأوجه وان السؤال كان عن الرؤية الحسية، وفي كلام المرتضى اشارة إلى رفضه هذا الوجه الأخير.

---

(١) تفسير الميزان، ج٨، ص٢٣٦.

التساؤل السادس: في تنزيه موسى(ع) عن الضلال

قال تعالى في حكاية قول فرعون لموسى عليه السلام: ﴿وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿١٩﴾ ـ إلى قوله عليه السلام ـ قَالَ فَعَلْتُهَا إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ﴿٢٠﴾ فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٢١﴾ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿٢٢﴾﴾[(١)] فكيف نسب عليه السلام الضلال إلى نفسه ولم يكن عندكم في وقت من الأوقات ضالا؟ اما قول فرعون له: ﴿وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾، فمن الواضح انه اراد الكفر في مفهوم فرعون وليس هذا محلا للسؤال.

وأجاب المرتضى بأن نسبة الضلال إلى نفسه، فيما يتعلق بفعلته أي قتله للقبطي، بمعنى الذاهبين عن أن الوكزة تأتي على النفس أو أن المدافعة تفضي إلى القتل وقد يسمى الذاهب عن الشيء أنه ضال ويجوز أيضا أن يريد أنني ضللت عن فعل المندوب إليه من الكف عن القتل في تلك الحال والفوز بمنزلة الثواب[(٢)].

وأجاب الرازي: بأنه عليه السلام لم يقل: إني صرت بذلك ضالا، ولكنه اعترف انه حين قتل القبطي كان ضالا أي متحيرا لا يدري ما

---

(١) سورة الشعراء، الآيات ١٩ ـ ٢٢.

(٢) تنزيه الأنبياء، ص١٠٣.

يجب عليه أن يفعله وما يريده في ذلك[١].

وفي تفسير القرآن العظيم لابن كثير، انه كان من الضالين قبل ان يوحى اليه[٢]. وهذا منه مبني على ان الانبياء ليسوا معصومين قبل النبوة. وحكى عن ابن عباس وغيره ان المراد انه من الجاهلين.

وفي الميزان ما خلاصته: التدبر في متن الجواب ومقابلته الاعتراض يعطي ان قوله ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ من تمام الجواب عن القتل فيتقابل الحكم والضلال، ويتضح حينئذ ان المراد بالضلال الجهل المقابل للحكم. والحكم اصابة النظر في حقيقة الأمر واتقان الرأي في تطبيق العمل عليه، فيرجع معناه إلى القضاء الحق في حسن الفعل وقبحه وتطبيق العمل عليه وهذا هو الذي كان يؤتاه الأنبياء: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[٣]. فالمراد اني فعلتها حينئذ والحال اني في ضلال من الجهل بجهة المصلحة فيه والحق الذي يجب ان يتبع هناك. فأقدمت على الدفاع عمن استنصرني ولم اعلم انه يؤدي إلى قتل الرجل ويؤدي ذلك إلى عاقبة وخيمة تحوجني إلى خروجي من مصر وفراري إلى مدين والتغرب عن الوطن سنين. ومن هنا يظهر ما في قول بعضهم ان المراد بالضلال الجهل بمعنى الاقدام على الفعل من غير مبالاة بالعواقب.. ففيه انه اعتراف بالجرم والمعصية وآيات سورة القصص ناصة على ان الله سبحانه آتاه حكما وعلما قبل واقعة القتل، وهذا لا يجامع الضلال بهذا المعنى من الجهل.

قلت: وهذا لا يجامع ايضا الجهل بجهة المصلحة فيه ايضا فكيف

---

(١) عصمة الأنبياء، ص٦٦.

(٢) تفسير ابن كثير، ج٤، ص٣٤٤.

(٣) سورة النساء، الآية ٦٤.

قبل به بحجة المقابلة مع الحكم مع انه اعطي ذلك قبل ذلك[١].

أقول وأسلم الوجوه التي ذكرت حتى الآن هو ما تقدم من الرازي من ان المراد بالضلال هنا التحير، ذلك انه عليه السلام عندما استنصره المؤمن على عدوه، كان في حالة تحير فيما يفعله في قضية فرعون.

---

(١) تفسير الميزان، ج٢٥، ص٢٦٢.

الفصل التاسع:

تساؤل حول النبي زكريا(ع)

قال تعالى: ﴿كٓهيعٓصٓ ﴿١﴾ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ ﴿٢﴾ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا ﴿٣﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّى وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّى وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴿٤﴾ وَإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِىَ مِن وَرَآءِى وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ﴿٥﴾ يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ۖ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴿٦﴾ يَٰزَكَرِيَّآ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا ﴿٧﴾ قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ ٱلْكِبَرِ عِتِيًّا ﴿٨﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَىَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴿٩﴾ قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّىٓ ءَايَةً ۚ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿١١﴾ يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿١٢﴾ وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَوٰةً ۖ وَكَانَ تَقِيًّا ﴿١٣﴾ وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَيْهِ وَلَمْ يَكُن جَبَّارًا عَصِيًّا ﴿١٤﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ﴿١٥﴾ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴿١٦﴾ فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَىَّ هَيِّنٌ ۖ وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا ۚ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ﴿٢١﴾﴾[1].

(١) اول سورة مريم.

قالوا: قد شك في قدرة الله تعالى. فلماذا هذا السؤال وقد بشره الله تعالى بالولد.

وأجاب الرازي فقال: لو كان الامر على ما قالوه لكان زكريا عليه السلام غير عاقل لمّا سأل الله ذلك فلما أضافه إليه استنكره فاستبعد قدرته عليه كان ذلك من افعال المجانين، فثبت أن الامر بخلاف ما قالوه. وذلك أن زكريا عليه السلام لم يسأل ربه أن يهب له ولدا من جهة الولادة وإنما سأله أن يهب له ولدا من عنده فقال: ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا﴾، وقال في آل عمران: ﴿هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً﴾ إنما سأل ذلك عندما أخبرته مريم بأن رزقها يأتيها من عند الله، فسأل ولدا من عنده، فلما بشرته الملائكة بالولد سأل كيف ذلك يقع على كبره، وكيف وكانت امرأته عاقرا؟ فقال: كذلك يفعل الله ما يشاء[1].

وفي مجمع البيان عن الحسن انه عليه السلام سأل عن كيفية حصول الولد أيعطيهما الله إياه وهما على ما كانا عليه من الشيب أم يصرفهما إلى حال الشباب ثم يرزقهما الولد[2].

وذكر المرتضى بأن زكريا عندما سأل الولد لم يكن قد بلغ الكبر والهرم الذي يستحيل معه ان يكون له ولد، فلما رزقه الله ولدا على الكبر ومع كون امرأته عاقرا لم ينكر قدرته تعالى بل ليطمئن قلبه. ويجوز ان يكون سأل الولد مع كونه مستحيلا بحسب العادة من باب طلب المعجزة فلما رزقه الله الولد انكره بعض من ضعفت بصيرته من امته فقال عليه السلام أنّى يكون لي ولد؟ ليرد جواب يزول به شك غيره

---

(١) عصمة الأنبياء، ص٩١.

(٢) مجمع البيان، ج٦، ص٤٠٥.

فالسؤال في الحقيقة كان من اجل غيره لا من اجل نفسه مثلما سأل النبي موسى عليه السلام الرؤية لقومه[١].

وفي التبيان: قيل ان زكريا عليه السلام راجع ليعرف على أي حال يرده الولد ايرد إلى حال الشباب هو وامرأته ام يأتيه ولد مع الكبر. وقيل انه قال ذلك على وجه الاستعظام لمقدور الله والتعجب الذي يحصل للانسان عند ظهور آية عظيمة من آيات الله فهو سؤال عن اعتراف بعظمة القدرة[٢].

وفي موضع آخر من كلامه رجح ان يكون كلام زكريا على وجه التعظيم[٣].

وحكى القرطبي عن بعضهم ان المراد بالرب في الآية جبرئيل فكأنه قال لجبريل عليه السلام: رب، أي يا سيدي، انى يكون لي غلام؟[٤]. واختار هو في موضع من كلامه ان المراد بالرب الله تعالى وان سؤاله كان على سبيل التعجب من قدرة الله تعالى[٥].

وقد أحصى الشريف الرضي خمسة اجوبة على ذلك التساؤل:

أحدها: إن الله سبحانه لما بشر زكريا بالولد، بعد مسألة أن يهب له ذرية طيبة تكون وارثة لوفره وداعمة لظهره، وأيقن أن ذلك كائن لا محالة، اعترف بالنعمة لربه سبحانه، فقال: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ

---

(١) رسائل المرتضى، ج٣، ص١٠٣.
(٢) التبيان ـ الشيخ الطوسي، ج٢، ص٤٥٢.
(٣) التبيان الشيخ الطوسي، ج٧، ص١١٠.
(٤) تفسير القرطبي، ج٤، ص٧٩.
(٥) تفسير القرطبي، ج١١، ص٨٣.

ٱلْكِبَرُ وَٱمْرَأَتِى عَاقِرٌ﴾، لولا أنك فضلتني على كل من كانت هذه حاله في الكبر والعقم واليأس من الولد !، وذلك أن الله سبحانه لم يرزق الكبير والعقيم (ولدا قبل) ذلك، فصارت هذه النعمة خاصة لزكريا عليه السلام فاز بحظوتها وبان بمزيتها، فقال: أنى يكون لي ولد لو سويت بيني وبين من هذه حاله ! ولكنك فضلتني بمزية هذه النعمة، وبلغتني ما لم يكن في الامنية، ولم يقل ذلك على سبيل التعجب، لانه يعلم أن الله على كل شيء قدير. وكيف يجوز ان يحمل ذلك منه على الاستبعاد لما وعد به والتعجب من كونه، وقد وعده الله بوقوعه، وهو من الانبياء الذين تلقوا شرف الوحي والرسالة، وسمعوا حسيس الملائكة، وعلموا أن موعود الله صادق وأمره واقع، وأنه سيورق الهشيم ويستنتج العقيم؟.

ثانيها: إن الله تعالى لما بشره بالولد، وكان عنده أن العاقر لا تلد، والعقيم لا تنسل، قال: أنى يكون لي ولد ! أي: من أي امرأة أرزق الولد؟: من امرأتي هذه العاقر أم من غيرها؟، ليعلم من أي النساء يرزق الولد الذي بشر به، فرجع الله سبحانه إليه القول يخبره أنه هين عليه أن يهب له ذلك من العاقر مع الكبر، فعلم أن الولد يكون من امرأته، وهي على تلك الصفة من العقم، زيادة في قدر النعمة التي خولها، والمنزلة التي أهل لها، لا أنه تعجب من كون ذلك، مع علمه بقدرة الله سبحانه عليه، ولكنه على سبيل الاستفهام: أيرزق الولد من العقيم العاقر أو من الولود الناتق؟.

ثالثها: إن زكريا لما بشره الله بالولد، تحقق كونه لا محالة، ولكنه أراد أن يعلم كيف يهبه له؟: أيفعل سبحانه ذلك وهو وزوجته على ما هم عليه: من جلال السن وتصرم العمر، أو يعيدهما إلى حال الشباب ثم يرزقهما الولد على مجرى عادات الناس؟، وذلك كقول

إبراهيم عليه السلام ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ ليزداد بذلك علما إلى علمه، فأخبر الله زكريا بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ أنه يرزقه الولد من زوجته، وهما على حالهما من الكبر والعقم، لتكون النعمة أتم والآية اعظم، لانها جاءت بعقب اليأس من الولد، وكان موقعها منهما فوق موقعها ممن يرجو الولد باقتبال زمانه وعنفوان شبابه. وكان الحسن البصري يقول: عجبا لابن آدم ! سأل ربه ان يرزقه الولد ففعل ذلك، ثم قال: كيف ترزقنيه؟ فما جبهه عن حاجته دون ان اعلمه ما سأل عنه، ولم يدر متى يكون ذلك ! فأراد أن يرى علامة يعرف بها أن الولد قد أخذ مستقره من بطن أمه، فقال: ﴿رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا...﴾.

رابعها: وقد نقله عن ابي علي الجبائي: لم يقل زكريا ذلك ردا على ربه وعلى ملائكته، ولكنه قال إقرارا بصحته واستعظاما لقدر النعمة به، إذ جاء على اليأس من الامر المطلوب، وكان خارجا عن العادة والتقدير. وهذه سبيل من كان آيسا من أمر يريده، ثم جاء من وجه كان يستبعد مجيئه منه، أن يقول: كيف كان هذا؟ وكيف وقع؟ وما أعجب ما اتفق !، فكان قول زكريا ما قاله على هذه الطريقة، لا إنكارا للقدرة ولا ذهابا مع عارض الشبهة. ونحا أبو مسلم بن بحر هذا النحو.

خامسها: ما نقله عن ابي جعفر الطبري عن عكرمة والسدي انهما قالا: إن الملائكة لما نادت زكريا بالبشارة، اعترض ذلك النداء الشيطان، فوسوس إليه أن ما سمعه من غير جهة الملائكة وأنه من جهة الشيطان، ولو كان من الله تعالى لكان وحيا، فشك حينئذ وقال ما قاله.

ثم اعترض عليه قال: وهذا القول جهل عظيم من قائله، وقلة بصيرة بمنازل الانبياء عليهم السلام وما يجوز عليهم مما لا يجوز، لانهم عليهم السلام

تجل أقدارهم عن تلاعب الشياطين بهم، وأن يشكل نداء الشيطان من نداء الملك عليهم، وإذا كانت الملائكة هي التي أتته بالبشارة، وقد جرت عادته ـ إذ هو نبي ـ باستماع كلامها، وألف مهابطها، وثلج صدره بما تؤديه إليه عن ربها، فأي عذر له في أن يعترضه الريب أو يختلجه الشك؟ وهل دليل أدل على أن زكريا لم يشك في أن النداء الذي نودي به كان من قبل ربه، من قوله في الجواب عنه: ﴿رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾؟، ولو كان شاكا كما زعموا لما جعل رجع الخطاب متوجها إلى الله تعالى، بل جعله مبهما وموقوفا، كما يفعل الشاك المرتاب، والذاهل الحيران، وكان أقرب أحواله ان يقول: أنى يكون لي غلام، ولا يبدأ مخاطبا لله سبحانه بقوله: ﴿رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾، فلما قال ذلك «استدللنا» بخروج الجواب على معرفة الخطاب[1].

وللعلامة الطباطبائي هٰهنا كلام مستغرب ذلك انه اعتبر ان زكريا عليه السلام عندما طلب الولد كان منقادا إلى عاطفة الحاجة إلى الولد رغم يأسه من الحصول على نعمة الولد لكبره وكون امرأته عاقرا، ثم افاق إلى حاله وما طلب عندما سمع الاستجابة. قال: فغشيه شوق شديد إلى ولد طيب صالح يرثه ويعبد ربه عبادة مرضية، كما ورثت مريم عمران وبلغت جهدها في عبادة ربها ونالت منه الكرامة، غير أنه وجد نفسه وقد نال منه الشيب وانهدت منه القوى وكذلك امرأته وقد كانت عاقرة في سني ولادتها فأدركته من حسرة الحرمان من نعمة الولد الطيب الرضي ما الله أعلم به، لكن لم يملك نفسه مما هاج فيه من الغيرة الإلهية والاعتزاز بربه دون أن رجع إلى ربه، وذكر له ما يثور به الرحمة والحنان من حاله أنه لم يزل عالقا على باب العبودية والمسألة منذ حداثة

---

(١) حقائق التأويل ـ الشريف الرضي، ص٨٩.

سنه حتى وهن عظمه واشتعل رأسه شيبا ولم يكن بدعائه شقيا. وقد وجده سبحانه سميع الدعاء فليسمع دعاءه وليهب له وارثا رضيا. والدليل على ما ذكرنا أنه إنما سأل ما سأل بما ملك نفسه من هيجان الوجد والحزن ما حكاه الله تعالى عنه بعد ما أوحى إليه بالاستجابة بقوله ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَكَانَتِ ٱمۡرَأَتِي عَاقِرٗا وَقَدۡ بَلَغۡتُ مِنَ ٱلۡكِبَرِ عِتِيّٗا ۞ قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٞ وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـٔٗا﴾ فإنه ظاهر في أنه عليه السلام لما سمع الاستجابة صحا عن حاله وأخذ يتعجب من غرابة المسألة والاجابة حتى سأل ربه عن ذلك في صورة الاستبعاد، وسأل لنفسه عليه آية فأجيب إليها أيضا. وكيف كان فالذي استعمله عليه السلام في دعائه من الأدب هو ما ساقه إليه حال الوجد والحزن الذي ملكه ولذلك قدم على دعائه بيان ما بلغ به الحال في سبيل ربه فقد صرف دهره في سلوك سبيل الإنابة والمسألة حتى وقف موقفا يرق له قلب كل ناظر رحيم ثم سأل الولد وعلله بأن ربه سميع الدعاء[١]

وكلام العلامة هنا متناقض، ينافي بعضه بعضا فإنه عليه السلام حين دعا كان ملتفتا إلى ان امرأته عاقر والى كبر سنه فقال في دعائه على ما حكاه القرآن ﴿ إِنِّي وَهَنَ ٱلۡعَظۡمُ ... وَكَانَتِ ٱمۡرَأَتِي عَاقِرٗا﴾ فما معنى ان يقول العلامة الطباطبائي عندما جاءته البشرى بأنه صحا عن حاله و﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٞ وَكَانَتِ ٱمۡرَأَتِي عَاقِرٗا وَقَدۡ بَلَغۡتُ مِنَ ٱلۡكِبَرِ عِتِيّٗا﴿٨﴾﴾، وكان يصح ذلك التقدير لو لم يشر إلى ذلك في دعائه. كما ان في كلامه ضعفا من جهة اخرى اذ لا دليل على انه عليه السلام قال ذلك على سبيل الاستبعاد، والسؤال ليس دليلا عليه ولا على صحوته من

---

(١) تفسير الميزان، ج٦، ص٢٨٨.

حاله، ولا كان طلب الآية ليتأكد من مسألة الولد. وقد عرفت ان الاحتمالات الممكنة بحسب ظاهر الآيات متعددة من دون حاجة إلى الحمل على الاستبعاد وليست الآيات ظاهرة فيه ليتمسك بالظهور، لأن الاستبعاد ليس من الدلالات اللفظية للكلام وانما الكلام يدل على الاستفهام اما ما هو الداعي فهل هو الاستبعاد ام شيء آخر فالكلام لا يدل عليه.

ومن هنا نجد العلامة الطباطبائي في موضع آخر من كلامه يعترف بأن التساؤل لم يكن للاستبعاد حين قال: قد طلب الولد لا من طريق الأسباب العادية فهذا هو الداعي لزكريا إلى طلب ذرية طيبة وولد رضي.. بعدما رأى الكرامة لمريم عليها السلام[1]. وحين قال: ان السؤال «مبني على استعجاب البشرى واستفسار خصوصياتها دون الاستبعاد والانكار فإن من بشر بما لا يتوقعه لتوفر الموانع وفقدان الأسباب تضطرب نفسه بادئ ما يسمعها فيأخذ في السؤال عن خصوصيات ما بشر به ليطمئن قلبه ويسكن اضطراب نفسه وهو مع ذلك على يقين من صدق ما بشر به فإن الخطورات النفسانية ربما لا تنقطع مع وجود العلم والايمان وقد تقدم نظيره في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ .. وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي...﴾. والخلاصة ان قول العلامة الطباطبائي «صحا إلى نفسه» زلة لسان، بلا ريب. ومثل هذا التعجب صدر عن ابراهيم عليه السلام وقد بينا معناه في موضعه.

وقد أغرب العلامة الطباطبائي في موضع آخر من كلامه اذ قال: إنما سأل الآية ليتميز به الحق من الباطل فتدله على أن ما سمعه من

---

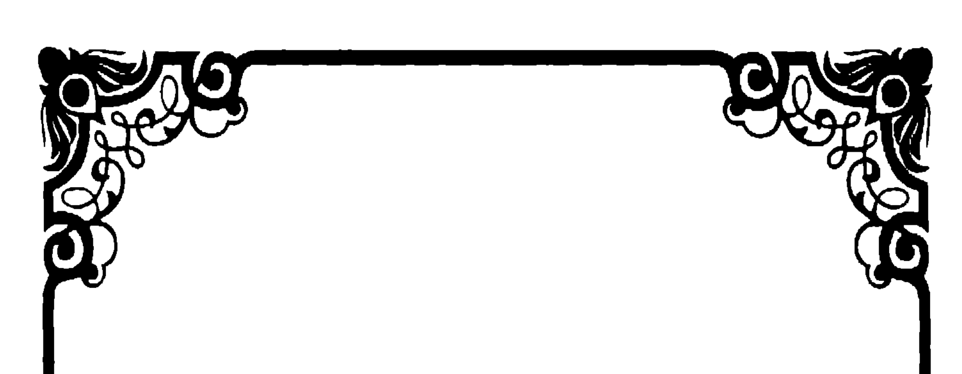
(١) تفسير الميزان، ج١٤، ص٩.

النداء وحي ملكي لا إلقاء شيطاني ولذلك أجيب بآية إلهية لا سبيل للشيطان إليها وهو أن لا ينطلق لسانه ثلاثة أيام إلا بذكر الله سبحانه فإن الانبياء معصومون بعصمة إلهية ليس للشيطان أن يتصرف في نفوسهم[١].

وقد رد جمع من العلماء هذا الكلام منهم الطبرسي في مجمع البيان، ذاهبا إلى ان من قال ذلك فقد أخطأ، وقال: لأن الأنبياء لا بد أن يعرفوا الفرق بين كلام الملك ووسوسة الشيطان ولا يجوز أن يتلاعب الشيطان بهم حتى يختلط عليهم طريق الإفهام[٢]. ومنهم الشيخ الطوسي[٣] فقد قال كلاما قريبا مما ذكره الطبرسي.

---

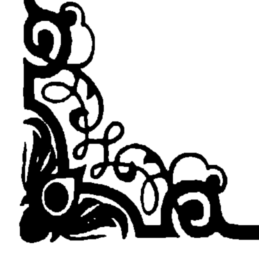
(١) تفسير الميزان السيد الطباطبائي، ج١٤، ص١٨.
(٢) مجمع البيان، ج٢، ص٢٨٩.
(٣) التبيان ـ الشيخ الطوسي، ج٢، ص٤٥٢.



الباب الثالث

حول عصمة

الرسول الأكرم محمد(ص)



الفصل الأول:

تساؤلات حول الرسول محمد(ص)

من الملفت كثرة ما نراه من آيات في القرآن الكريم ربما يستوحى منها ما ينافي العصمة، فهل ان الله تعالى يريد من ذلك اثبات انه ﷺ بشر كسائر البشر يتعرض لما يتعرضون له، كما قيل؟، أو انه تعالى اراد ان يهتكه بين الناس، وهو مما لا ريب في بطلانه، أو ان الآيات المذكورة، على كثرتها لا تدل بأي وجه من الوجوه على المنافاة مع العصمة، ولا على نزول الرسول ﷺ عن مرتبته العليا التي لم يتمكن من الوصول اليها، لا ملك مقرب، ولا نبي مرسل ولا احد من اولي العزم، فضلا عن سائر البشر.

سيتبين ان بعض الخطابات انما تنطلق من كون المتحدث هو الله تعالى، وهو الرب الذي لا رب سواه، وهو مؤدب نبيه ﷺ، ولله تعالى ان يخاطب عباده بما يتناسب مع مقام الربوبية والأهداف التربوية من خلال رعايته للنبي ﷺ، والرسول مهما علا شأنه يبقى مخلوقا لله تعالى عبدا له، بل ان من اهم صفاته ﷺ انه جسد العبودية بأرقى مظاهرها، وبذلك كان اسمى المخلوقين على الإطلاق، فمهما علا شأن المخلوقين فهم عباد لله تعالى لا يملكون من انفسهم قيد ذرة من القدرة، ولا يملك الناس ان يؤلهوا انبياء الله تعالى ورسله، ولذا كان التذكير الدائم في الصلوات «واشهد ن محمدا عبده ورسوله»، خلافا لما عليه بعض ما انحرف من أهل الاديان. فالله سبحانه وتعالى هو المربي

للأنبياء ومنهم أولو العزم، وعلى رأسهم رسول الله ﷺ فإذا قرأنا آية فيها من التأديب والتعليم والهداية المختصة بالرسل، فلا يعني ذلك انهم عليهم السلام قد سقطوا أو عثروا كلا، وهو ما سعينا إلى بيانه في البحوث السابقة، ونكمله في هذا البحث، المتعلق برسول الله ﷺ، وكلما طالت القصة المحكية عن الأنبياء، كلما ظهرت العناية والرحمة والرعاية الالهية من ذي القدرة المطلقة، إلى عباده المرسلين، وكلما تعددت الخطابات الإلهية الموجهة إليهم، وهو ما ظهر بوضوح في قصة النبي ابراهيم عليه السلام والنبي يوسف، والنبي موسى وآخرين. ولذا كان هذا النحو من الآيات من المتعلقة برسول الله محمد بن عبد الله ﷺ كثيراً لأن القرآن واكب الرسول تفصيليا، فكانت العلاقة بين القرآن والرسول ﷺ اوسع علاقة. على انه سيتبين ان الكثير مما يتوهم كونه خطابا موجها للنبي ﷺ فهو في الحقيقة ليس كذلك.

اصناف الخطابات القرآنية:

يمكن تقسيم الآيات التي كان المخاطب فيها بحسب الظاهر نبي الاسلام محمد ﷺ والتي تتعلق بالبحث الذي نحن بصدده إلى اقسام:

أحدها: ما كان بصيغة النهي عن ان يفعل فعلا ما أو ان يتصف بصفة ما:

وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ

(١) سورة الانعام، الآية ٣٥.

كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٦﴾﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَىْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٢﴾﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[٤]، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ﴿٢٨﴾﴾[٥]، ونحو ذلك من الآيات.

لا ينبغي ان يتوهم احد من هذه الآيات ان الرسول ﷺ كان متصفا بالصفات التي نهاه عن التلبس بها، أو كان مرتكبا للأفعال التي تم نهيه عنها، فإن من الواضحات ان النهي عن فعل لا يستلزم ارتكاب المنهي له، ويكفي في صدور النهي قدرة المنهي على ارتكاب ما نهي عنه. وفي هذا النحو من الخطابات ابراز لعظمة الرسول ﷺ ولعصمته ﷺ ذلك ان العصمة ان كانت فعلا غير اختياري، كان النهي في غير محله، ولكن ورود النهي يدل على ان الرسول باختياره وقدرته يحفظ العصمة وينالها ويزداد فيها رقيا وكمالا، وفي ذلك بيان عظيم مقامه ﷺ. كما ان هذا النهي من شأنه، ما دام لا يتنافى مع نبوة الرسول ﷺ وشخصيته، هدف آخر هو تركيز صفة العبودية لله تعالى في أذهان الناس المستمعين أو القارئين، فلا يتخذون الرسول فضلا عمن هم دونه في المقام ربا وإلها.

---

(١) سورة النساء الآيتان ١٠٥، ١٠٦.
(٢) سورة الانعام، الآية ٥٢.
(٣) سورة الاسراء، الآية ٢٢، والآية ٣٩.
(٤) سورة الزمر، الآية ٦٥.
(٥) سورة الكهف، الآية ٢٨.

يمكن ايضا ان نترقب هدفا ثالثاً وراء هذا النحو من الخطابات، وهو انه إذا كان النبي ﷺ ينهى عن ذلك فنحن إذن الأقل شأنا، والأقل قربا من الله تعالى، لن نكون في مأمن عن النهي والمحاسبة عليه، فإذا كان الرسول ملاحقا ومتابعا، وهو المقرب اليه تعالى قربا لم يصل اليه مخلوق على وجه الأرض ولا في السماء، فكيف تكون حالنا نحن في التعاطي مع خطاباته تعالى الموجهة الينا.

ولنقف بشيء من التفصيل حول بعض الآيات التي تقدم ذكرها:

اما قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ فقد ذكر فيه المفسرون اقوالا:

منها: ان هذا النهي يدل على ان الرسول ﷺ ليس منهم بدليل انه نهاه عن ان يكون منهم وهذا يعني انه ليس منهم حال النهي اذ يراد من النهي الزجر عن الوقوع في الفعل المنهي عنه أو الاتصاف بصفة منهي عنها. وهذا القول هو ظاهر الطوسي في التبيان، والطبرسي في مجمع البيان[١].

ومنها: ان هذا النهي ليس المقصود به ظاهره بل هو ارشاد إلى انه قد قام بكل ما هو مطلوب منه، وانه ﷺ كان يطمح إلى ما هو اكثر مما قام به. وهذا هو ظاهر العلامة الطباطبائي اذ يقول: «تسلية للنبي صلى الله عليه وآله عن هفوات المشركين في أمر دعوته، وتطييب لنفسه بوعد النصر الحتمي، وبيان أن الدعوة الدينية إنما ظرفها الاختيار

---

(١) مجمع البيان، ج٤، ص٤٥ التبيان، ج٤، ص١٢٤.

الانساني فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فالقدرة والمشية الالهية الحاتمتان لا تتدخلان حتى تجبرهم على القبول، ولو شاء الله لجمعهم على الهدى[١].

وربما يعود هذا القول إلى سابقه ايضا.

وفي تفسير علي بن ابراهيم: ان الخطاب للنبي والمعنى للناس[٢]. وحكاه في في الشفا عن ابي محمد مكي، وقال: ومثله في القرآن كثير[٣].

وكيفما كان فلم يتوهم احد ان في هذه الآية أي اشارة إلى ما ينافي العصمة.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾:

ففيها كلام كثير، فقد قيل، ان فيها دليلا على صدور الذنب عن الرسول ﷺ ويستند بعضهم في ذلك إلى ما ورد في اسباب النزول، اذ من الواضح انها من حيث النص القرآني لا تدل على ذلك. الا ان ما استند اليه في اسباب النزول ضعيف وفيه اضطراب واختلاف، ولذا لا نستطيع الاعتماد عليه.

والذي نعتقده ان الآية لم تكن في صدد النهي عن فعل ارتكب بل في صدد النهي مع الدلالة على الخائن، على طريقة قوله تعالى: «ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» في واقعة محددة، اذ دلت هذه الآية على حكم

---

(١) الميزان، ج٧، ص٦١.
(٢) تفسير القمي، ج١، ص١٩٨.
(٣) المصدر السابق، ص١٩٧.

من جهة وهو وجوب التبين ان كان الخبر قد اتانا من فاسق، ودلت على ان الذي اتى بالنبأ في تلك الواقعة فاسق.

وربما يستدل على وقوع الذنب المشار اليه بأنه تعالى عقب على ذلك النهي بقوله: ﴿وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا (١٠٦)﴾.

وهذا في غير محله، اذ فيه وجوه متعددة:

منها: ما ذكره في البحار نقلا عن الرازي ايضا: من ان القوم لما شهدوا بالسرقة على اليهودي وعلى براءة طعمة من تلك السرقة ولم يظهر للرسول ﷺ ما يوجب القدح في شهادتهم هم ان يقضي بالسرقة على اليهودي ثم لما اطلعه الله على كذب هؤلاء الشهود عرف ان ذلك القضاء لو وقع كان خطأ واستغفاره كان بسبب انه همّ بذلك الحكم الذي لو وقع لكان خطأ في نفسه وان كان معذورا عند الله فيه[١].

وهذا الاحتمال مبني على ان يكون سبب النزول ما حكي من انه ﷺ حكم أو هم بالحكم على اليهودي وهو ما لم يثبت. الا انه في نفسه محتمل استنادا إلى ظاهر القضية من العثور على المسروق في يد اليهودي ومنزله، وقضاء الرسول ﷺ بالأيمان والبينات.

ومنها: ما في البحار عن الرازي: يحتمل ان يكون المراد واستغفر الله لاولئك الذين يذبون عن طعمة ويريدون ان يظهروا براءته من السرقة والمراد بالذين يختانون انفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقا والاختيان الخيانة وانما قال يختانون انفسهم، لأن من اقدم على المعصية فقد حرم نفسه الثواب واوصلها إلى العقاب فكان ذلك منه خيانة مع نفسه[٢].

(١) راجع البحار، ج١٧، ص٣٨.
(٢) المصدر السابق.

وفي الميزان: «إن الاستغفار هٰهنا هو أن يطلب من الله سبحانه الستر على ما في طبع الانسان من إمكان هضم الحقوق والميل إلى الهوى ومغفرة ذلك، وقد مر مرارا أن العفو والمغفرة يستعملان في كلامه تعالى في شؤون مختلفة يجمعها جامع الذنب، وهو التباعد من الحق بوجه». ولئن كان ظاهر كلامه يوحي بأن الطبع البشري هنا قد ابتلي به الرسول ﷺ وهو الميل إلى الهوى وان الاستغفار من ذلك، الا انه يوضح بعد ذلك ما ينفي عن الرسول ﷺ حتى مثل هذا الميل، ليكون المقصود بالاستغفار اللجوء إلى الله تعالى حتى لا يبتلى بالطبع البشري، وحتى لا يقع في أي ميل فضلا عن الحكم، قال: فالمعنى ـ والله أعلم ـ : «ولا تكن للخائنين خصيما ولا تمل إليهم واطلب من الله سبحانه أن يوفقك لذلك ويستر على نفسك أن تميل إلى الدفاع عن خيانتهم ويتسلط عليك هوى النفس. والدليل على إرادة ذلك ما في ذيل الآيات الكريمة ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَىْءٍ﴾ فإن الآية تنص على أنهم لا يضرون النبي ﷺ وإن بذلوا غاية جهدهم في تحريك عواطفه إلى إيثار الباطل وإظهاره على الحق فالنبي ﷺ في أمن إلهي من الضرر، والله يعصمه فهو لا يجور في حكمه ولا يميل إلى الجور، ولا يتبع الهوى، ومن الجور والميل إلى الهوى المذموم أن يفرق في حكمه بين قوي وضعيف، أو صديق وعدو، أو مؤمن وكافر ذمي، أو قريب وبعيد، فأمره بأن يستغفر ليس لصدور ذنب ذي وبال وتبعة منه، ولا لاشرافه على ما لا يحمد منه بل ليسأل من الله أن يظهره على هوى النفس، ولا ريب في حاجته في ذلك إلى ربه وعدم استغنائه عنه وإن كان على عصمة فإن لله سبحانه أن يفعل ما يشاء[١].

(١) تفسير الميزان، ص٧٢ و٧٣.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَىْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٥٢﴾، فقد روي في أسباب النزول عن ابن مسعود أنه قال: «مر الملأ من قريش على رسول الله ﷺ، وعنده صهيب، وخباب، وبلال، وعمار، وغيرهم من ضعفاء المسلمين، فقالوا: يا محمد: أرضيت بهؤلاء من قومك؟ أفنحن نكون تبعا لهم؟ أهؤلاء الذين من الله عليهم؟ اطردهم عنك، فلعلك إن طردتهم تبعناك! فأنزل الله تعالى: (ولا تطرد) إلى آخره»[1].

وعلى هذه الرواية، ليس هناك أي فعل صدر من النبي ﷺ ينافي العصمة، وانما عرضوا عليه طرد المؤمنين فنزل الوحي برفض ذلك من خلال النهي، ولئن كان الرسول ﷺ لم يكن بصدد الاستجابة لطلبهم الا ان نزول القرآن بذلك يثبت قاعدة عامة تنفع المؤمنين وتشكل منهجا في التعامل فيما بينهم.

ونحن هنا لا نستند إلى هذا السبب للنزول ليعترض علينا: من اين عرفت صحته، وانما نستند إلى ان الآية لا تدل لا بالصراحة ولا بالظهور على انه ﷺ كان بصدد طرد اولئك الموصوفين بتلك الصفات، والنهي لا يدل عليه، والآية لا تحدد منشأ النهي والداعي له، فيكفي احتمال ما ورد في اسباب النزول لكي يزول عن الرسول ﷺ أي اعتراض أو ريب، فيكون النهي ردا على ما يدعوه اليه المستكبرون.

ويدل على عدم قيام الرسول ﷺ بالطرد ان المناسب حينئذٍ اللوم على الطرد لا النهي عنه.

---

(١) مجمع البيان، ج٤، ص٦٢.

قال الرازي في التفسير: احتج الطاعنون في عصمة الأنبياء بهذه الآية من وجوه:

الأول: انه ﷺ طردهم والله تعالى نهاه عن ذلك الطرد فكان ذنبا.

والثاني: إنه تعالى قال: فتطردهم فتكون من الظالمين وقد ثبت انه طردهم فيلزم ان يقال انه كان من الظالمين... إلى أن قال:

والخامس: انه نقل ان اولئك الفقراء كلما دخلوا على رسول الله ﷺ بعد هذه الواقعة فكان يقول: مرحبا بمن عاتبني ربي فيهم أو لفظا هذا معناه وذلك يدل ايضا على الذنب.

ثم قال: والجواب عن الأول انه ﷺ ما طردهم لأجل الاستخفاف بهم والاستنكاف عن فقرهم، وانما عين لجلوسهم وقتا معينا سوى الوقت الذي كان يحضر فيه اكابر قريش، وكان غرضه ﷺ منه التلطف وادخالهم في الإسلام، ولعله ﷺ كان يقول هؤلاء الفقراء لا يفوتهم بسبب هذه امرهم في الدنيا وفي الدين، وهؤلاء الكفار فإنهم يفوتهم الدين والاسلام، وكان ترجيح هذا الجانب اولى فأقصى ما يقال ان هذا الاجتهاد وقع خطأ الا ان الخطأ في الاجتهاد مغفور.

وهذا الجواب لا يتم على طريقتنا في فهم النبوة، وقد تقدم، فالأنبياء عليهم السلام لا يجتهدون حتى يقال قد يخطئون في اجتهادهم وقد يصيبون، وقد بينا فيما سبق عدم صحة القول بوقوع الخطأ منهم عليهم السلام، وهذا المورد هو من موارد القدر المتيقن، فإن الخطأ هنا في سلوك ذي علاقة بالتبليغ، اذ لو فعل ذلك لكان سنة، ولدل على امر شرعي، وليس هذا من الموارد الشخصية البحتة التي لا اثر لها على الرسالة، لتكون داخلة في مورد النزاع، ونجوّز الخطأ فيه.

ثم قال: واما ثانياً فجوابه ان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه والمعنى ان اولئك الفقراء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول ﷺ فإذا طردهم من ذلك المجلس فكان ذلك ظلما الا انه من باب ترك الأولى والأفضل لا من باب ترك الواجبات وكذا الجواب عن سائر الوجوه(١).

وهذا منه مناف لما تقدم في الجواب، لأنه ان كان اخطأ لم يصح كون الطرد من باب ترك الأولى، وهذا واضح.

الا ان الرازي في كتابه عصمة الأنبياء، خالف ما قاله في تفسيره، فقد قال في الكتاب: ليس في الظاهر طردهم وإنما فيه النهى عن طردهم بل فيه الدلالة على أنه قال تعالى: ﴿فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ ولو كان طردهم لقال فطردتهم. وحكمة النهى أن جمعا من الكفار طلبوا منه طرد الفقراء، فأنزل الله تعالى هذه الآية لتكون حجة له عن قبول قولهم(٢).

وفي الميزان قال: ظاهر السياق على ما يؤيده ما في الآية التالية: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ الخ، أن المشركين من قومه صلى الله عليه وآله اقترحوا عليه أن يطرد عن نفسه الضعفاء المؤمنين به فنهاه الله تعالى في هذة الاية عن ذلك. وذلك منهم نظير ما اقترحه المستكبرون من سائر الامم من رسلهم أن يطردوا عن أنفسهم الضعفاء والفقراء من المؤمنين استكبارا وتعززا، وقد حكى الله تعالى ذلك عن قوم نوح فيما حكاه من محاجته عليه السلام حجاجا يشبه ما في هذه الآيات من الحجاج، قال تعالى: ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا

(١) نقله عنه في البحار، ج١٧، ص٤٢.
(٢) عصمة الأنبياء، ص١١٠.

مِثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍۭ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَٰذِبِينَ (٢٧) قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَءَاتَىٰنِى رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ (٢٨) ـ إلى أن قال ـ وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ۚ إِنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ ـ إلى أن قال ـ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ إِنِّى مَلَكٌ وَلَآ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِىٓ أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ ٱللَّهُ خَيْرًا ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِىٓ أَنفُسِهِمْ ۖ إِنِّىٓ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ (٣١)﴾[1][2].

ومنها قوله تعالى ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ (٩٤)﴾[3].

قال الشريف الرضي، جامع نهج البلاغة حول هذه الآيات:

ومن سأل عن معنى قوله تعالى: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ (٦٠)﴾، فقال: ظاهر هذا الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله، فكيف يجوز عليه الامتراء والشك، وقد باشر برد اليقين، وتلقى عن الروح الامين؟، والشاك لا يكون نبيا، ولا عن الله مؤديا !.

فالجواب: إن في ذلك أقوالا:

أحدها، إن الله تعالى خاطب النبي بمثل هذا الخطاب ونظائره، والمراد به أمته، وذلك في القرآن كثير: كقوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ...﴾، والمراد بذلك من يشك من امة النبي صلى الله عليه وآله، وأوضح ما ورد في القرآن من هذا

(١) سورة هود، الآيات ٢٧ ـ ٣١.
(٢) تفسير الميزان، ج٧، ص٩٩.
(٣) سورة يونس، الآية ٩٤.

الضرب مما يدل على أن المخاطب به الامة دون النبي ﷺ، قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ . . . الآية، فوحد ثم جمع، ليعلم أن الخطاب للامة، وإنما يبتدئ تعالى بخطاب النبي قبلها، إذ كان المؤدي عنه إليها، والسفير بينه وبينها، والشهيد له عليها، واللسان الناطق عنها، ولان مثل هذا القول لا يلتبس على العقلاء، لانهم إذا رجعوا إلى أدلة العقول علموا أن الانبياء لا يجوز عليهم الامتراء في الدين، والشك بعد اليقين، فيصرفون الخطاب إلى منصرفه، ويحملونه على الوجه الاليق به، وهو: أن يكون خطابا للامة التي يجوز عليها المرية، ويدخل عليها الوهن والنقيصة، ألا ترى أنهم لما سمعوا قوله في السورة التي يذكر فيها الزخرف مخاطبا للنبي ﷺ: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾، وعلموا أن النبي ﷺ لا يمكنه مسألة من تقدم من الرسل، وقد عمهم الله برضوانه ونقلهم إلى جنانه، تأولوا ذلك على ما يسوغ أن يكون مرادا، فقالوا: معنى ذلك: فاستعلم ما في كتب الانبياء قبلك، وتعرف ما خلد في أساطيرهم وحفظ من أحكامهم وشرائعهم، فانك تجد فيها ما يدلك على أنه لا إله مع الله تعالى فجعلوا استقراء ما في كتب الانبياء كمسألة الانبياء، لانه عليه السلام لو أمكن أن يسألهم عن ذلك لما أجابوا إلا بما بقوا في كتبهم، وخلدوا في قصصهم وأساطيرهم التي حفظها ثقاة أممهم، ونقلها ديانوا قومهم. وقد قيل: إن معنى ذلك واسأل أتباع من أرسلنا، فحذف الأتباع وأقام المرسلين مقامهم، وهذا أيضا مطابق للغرض الذي أردناه. وقد قال بعضهم في ذلك: إن المراد به واسأل الانبياء الذين في السماء، ويحتمل أن يكون ذلك قبل اجتماعه عليه السلام معهم في ليلة المعراج، على ما جاءت به الاخبار، قال: والسؤال واقع بالارواح، وكأنه تعالى قال: واسأل ارواحهم، وقال غيره: السؤال واقع

بالاشخاص. وفي هذا الوجه نظر، والصحيح في ذلك الوجهان الاولان.

وقد قيل في المسألة وجه آخر، وهو: أن يكون تعالى أمر نبيه عليه السلام بالثبات على ما هو عليه وترك الشك فيه، (ليألو) عليه لزوم طريقته، كما يقول الرجل لابنه: إن كنت ابني فتعمد بري، ولعبده: إن كنت عبدي فاسمع لي وأطع أمري، وإنما يريد القائل بذلك تقرير الولد والعبد بوجوب حقه واستدامتهما على بره وطاعته. وهذا القول غير سديد، والتمثيل بما يقوله الرجل لابنه وعبده غير مستقيم، لان الرجل إنما يقول لابنه وعبده هذا، استزادة لهما، وعند ظهور أمر يكرهه منهما، ونحن لا نطلق على النبي صلى الله عليه وآله مقاربة فعل يكرهه الله سبحانه منه، فيقول تعالى له ما قال تثبيتا على أمره، وردا له عن مواقعة فعل لا يليق بمثله !.

وفي ذلك وجه آخر، وهو: أنه يجوز أن يكون تعالى أمر النبي صلى الله عليه وآله بألا يكون من الممترين، ليس بأنه داخل معهم في المرية والشك، ولكنه سبحانه أمره بألا يكون منهم بالمقاربة لهم والصبر عليهم والمقارة على قبيح فعلهم. وقد اعترض تأويل قوله تعالى ـ حاكيا عن يونس عليه السلام ـ : ﴿سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ أي: كنت منهم بالمساكنة والمقاربة والممازجة والمناسبة، لا بالدخول معهم في ظلمهم، والرضا بذميم طريقهم وذلك كقول النبي صلى الله عليه وآله: «ليس منا من غشنا» قال بعض العلماء في ذلك: (أرأيت لو كان معه مائة كربرا (ثم) خلط بها مكوكا من شعير أكان يبرأ من الاسلام؟ !، ولكن معناه ليس من أخلاقنا أو ليس من أفعالنا أو ليس ممن نتولاه ونحبه ونحمد طريقته ومذهبه، أي: هو مناف لخلائقنا وسائر طرائقنا)، وروي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: أنه قال: «ليس منا ههنا معناه: ليس مثلنا»، وهذا

أحسن ما قيل في هذا المعنى، ومثل ذلك قوله تعالى لنوح عليه السلام في ابنه: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ أي: ليس من أهلك المقتدين بك والسالكين لمذاهبك، ثم قال تعالى ـ حاكيا عن إبراهيم عليه السلام ـ : ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ وأكثر من اتبعه من لم يكن من أهله، وإنما أراد أنهم منه بلزوم طرائقه والتخلق بخلائقه، فإذا كانت (من) تتصرف على وجوه كثيرة قد أشرنا إلى بعضها، جاز أن نتأول قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ على الوجه الذي ذكرناه آنفا. على أن أصح الاقاويل في ذلك، القول الذي أوردناه أولا: من أن لفظ الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله ومعناه لامته، لان نظائر ذلك كثيرة، وهذا مقنع بتوفيق الله تعالى[١].

والوجه الأول هو الوجه الأرجح من هذه الوجوه التي عرضها الشريف الرضي، فإن قوله تعالى ﴿فَإِن كُنتَ﴾ أو ﴿فَلَا تَكُن﴾ تارة يكون خطابا موجها إلى شخص بعينه هو رسول الله صلى الله عليه وآله وتارة يكون موجها إلى مخاطب غير معين، على سبيل التعميم، مثل شخص يحاضر في الناس ويخاطبهم تارة بصيغة الجمع وتارة بصيغة المفرد بدون تعيين. والظاهر ان الخطاب في هذه الآيات من النحو الثاني، فكأنه قال: أيها السامع للبرهان من المكلفين كائنا من كان، كما ذكر الشيخ الطوسي في التبيان[٢].

وقد اضاف الشيخ الطوسي وجها آخر لقوله تعالى «فإن كنت في شك..»، وهو: انه انما امره أن يسألهم ان كان شاكا ولم يكن شاكا فلا يجب عليه مسألتهم وهذا معنى ما روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال «ما شككت ولا انا شاك»[٣]

---

(١) حقائق التأويل ـ الشريف الرضي، ص١٠٤.
(٢) التبيان، ج٢، ص٤٨٣.
(٣) التبيان، ج٥، ص٤٣٠.

وقيل: إن المراد بالشك: الضيق والشدة بما يعانيه من نعتهم وأذاهم أي: ان ضقت ذرعا بما تلقى من أذى قومك[١].

وقال الرازي ما خلاصته: الحق ان هذا الخطاب وان كان في ظاهره للرسول الا ان المراد به الامة ومثل هذا معتاد كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ والذي يدل على ذلك وجوه:

الاول: قوله تعالى في آخر السورة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي شَكّٖ مِّن دِينِي﴾ فبين ان المذكور في اول الآية على سبيل الرمز وهم المذكورون في هذه الآية على سبيل التصريح.

والثاني: إن الرسول لو كان شاكا في نبوة نفسه لكان شك غيره في نبوته اولى وهذا يوجب سقوط الشريعة بالكلية ولا يرتفع هذا الشك برجوعه إلى اهل الكتاب مع انهم في الأكثر كانوا كفارا وان حصل فيهم من كان مؤمنا الا ان قوله ليس بحجة لا سيما مع كون التوراة والانجيل محرفين. . .).

ثم ذكر وجها آخر وهو ان المقصود استمالة قلوب الكفار وتقريبهم من قبول الايمان وذلك لأنهم طالبوه مرة بعد اخرى بما يدل على صحة نبوته وكأنهم استحيوا من تلك المعاودات والمطالبات فصار مانعا لهم من قبول الايمان فقال تعالى: «وان كنت في شك» من نبوتك فتمسك بالدليل الفلاني يعني ان اولى الناس ان لا يشك في نبوته هو نفسه ثم مع هذا ان طلب هو من نفسه دليلا على نبوة نفسه بعد ما سبق من الدلائل الباهرة فإنه ليس فيه عيب ولا يحصل بسببه نقصان فإذا لم يستقبح ذلك منه في حق نفسه فلأن لا يستقبح من غيره طلب الدلائل كان اولى[٢].

---

(١) تفسير مجمع البيان، ج٥، ص٢٢٥.
(٢) عنه في بحار الانوار، ج١٧، ص٤٧.

وقال العياض في الشفا: فإن قلت فما معنى قوله ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ الآيتين. فاحذر ثبت الله قلبك أن يخطر ببالك ما ذكره فيه بعض المفسرين عن ابن عباس أو غيره من إثبات شك للنبى ﷺ فيما أوحى إليه وأنه من البشر، فمثل هذا لا يجوز عليه جملة بل قد قال ابن عباس لم يشك النبي ﷺ ولم يسأل، ونحوه عن ابن جبير والحسن، وحكى قتادة أن النبي ﷺ قال ما أشك ولا أسأل، وعامة المفسرين على هذا.

ثم قال: واختلفوا في معنى الآية فقيل المراد قل يا محمد للشاك ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ﴾ الآية، قالوا وفى السورة نفسها ما دل على هذا التأويل: قوله ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي﴾ الآية، وقيل المراد بالخطاب العرب وغير النبي كما قال لئن أشركت ليحبطن عملك الآية، الخطاب له والمراد غيره ومثله فلا تك في مرية مما يعبد هؤلاء ونظيره كثير، قال بكر بن العلاء ألا تراه يقوله ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ﴾ الآية وهو كان المكذب فيما يدعو إليه فكيف يكون ممن كذب به؟ فهذا كله يدل على أن المراد بالخطاب غيره ومثل هذه الآية قوله ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ المأمور ههنا غير النبي ليسأل النبي والنبي هو الخبير المسؤول لا المستخبر السائل[١]

وقال العلامة في قوله تعالى ﴿لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾: هذا لا يستلزم وجود ريب في قلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا تحقق شك منه فان هذا النوع من الخطاب كما يصح أن يخاطب من يجوز عليه الريب والشك كذلك يصح أن يخاطب به من هو على يقين من القول وبينة من الامر على نحو التكنية عن كون المعنى

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص٩٩.

الذي أخبر به المخبر مما تعاضدت عليه الحجج وتجمعت عليه الآيات فان فرض من المخاطب أو السامع شك في واحدة منها كان له ان يأخذ بالاخرى. وهذه طريقة شائعة في عرف التخاطب والتفاهم يأخذ بها العقلاء فيما بينهم جريا على ما تدعوهم إليه قرائحهم ترى الواحد منهم يقيم الحجة على أمر من الامور ثم يقول: فان شككت في ذلك أو سلمنا أنها لا توجب المطلوب فهناك حجة اخرى على ذلك وهي أن كذا كذا، وذلك كناية عن أن الحجج متوفرة متعاضدة كالدعائم المضروبة على ما لا يحتاج إلى أزيد من واحد منها لكن الغرض من تكثيرها هو أن تكون العريشة قائمة عليها على تقدير قيام الكل والبعض. فيؤول معنى الكلام إلى أن هذه معارف بينها الله لك بحجج تضطر العقول إلى قبولها وقصص تحكي سنة الله في خلقه والآثار تدل عليها، بينها في كتاب لا ريب فيه، فعلى ما بينه حجة. وهناك حجة أخرى وهي أن أهل الكتب السماوية الموفين لها حق قراءتها يجدون ذلك فيما يقرأونه من الكتاب فهناك مبدأ ومعاد، وهناك دين الهي بعث به رسله يدعون إليه، ولم يدعوا أمة من الامم إلا انقسموا قبيلين مؤمن ومكذب فأنزل الله آية فاصلة بين الحق والباطل وقضى بينهم. وهذا أمر لا يسع أهل الكتاب أن ينكروه، وإنما كانوا ينكرون بشارات النبي ﷺ وبعض ما يختص به الاسلام من المعارف وماغيروه في الكتب من الجزئيات.

فهذه الآية في إلقاء الحجة للنبي وزانها قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَـٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ في إلقاء الحجة إلى الناس[1].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ﴾.

قال الرازي: قال المفسرون: هذا في الظاهر خطاب للنبي ﷺ

(١) تفسير الميزان، ج١٠، ص١٢٢.

ولكن المعنى عام لجميع المكلفين. ويحتمل ايضا ان يكون الخطاب للانسان كأنه قيل أيها الانسان لا تجعل مع الله الها آخر. وهذا الاحتمال عندي اولى لأنه تعالى عطف عليه قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ إلى قوله: ﴿إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا﴾ وهذا لا يليق بالنبي ﷺ لأن ابويه ما بلغا الكبر عندهما فعلمنا ان المخاطب بهذا هو نوع الانسان[١].

وقال العلامة: (الآية) خطاب للنبي ﷺ ينهاه عن الشرك بالله متفرع على قوله: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ ٱلشَّيَـٰطِينُ ﴿٢١٠﴾﴾ الخ، أي إذا كان هذا القرآن تنزيلا من رب العالمين ولم تنزل به الشياطين وهو ينهى عن الشرك ويوعد عليه العذاب فلا تشرك بالله فينالك العذاب الموعود عليه وتدخل في زمرة المعذبين. وكونه ﷺ معصوما بعصمة إلهية يستحيل معها صدور المعصية منه لا ينافي نهيه عن الشرك فإن العصمة لا توجب بطلان تعلق الامر والنهي بالمعصوم وارتفاع التكليف عنه بما أنه بشر مختار في الفعل والترك متصور في حقه الطاعة والمعصية بالنظر إلى نفسه، وقد تكاثرت الآيات في تكليف الانبياء عليهم السلام في القرآن الكريم كقوله في الانبياء عليهم السلام: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا۟ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ وقوله في النبي ﷺ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ والآيتان في معنى النهي. وقول بعضهم: إن التكليف للتكميل فيرتفع عند حصول الكمال وتحققه لاستحالة تحصيل الحاصل خطأ فإن الاعمال الصالحة التي يتعلق بها التكاليف من آثار الكمال المطلوب والكمال النفساني كما يجب أن يكتسب بالاتيان بآثاره ومزاولة الاعمال التي تناسبه والارتياض بها كذلك يجب أن يستبقى بذلك فما دام الانسان بشرا له تعلق بالحياة الارضية لا

---

(١) عنه في البحار، ج١٧، ص٥٢.

مناص له عن تحمل أعباء التكليف، وقد تقدم كلام في هذا المعنى في بعض الابحاث[١].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾﴾.

وقد اختلفوا في تحليل هذا الخطاب، بعد اتفاقهم على انه لا ينافي العصمة، من قائل ان الخطاب وان توجه إلى النبي ﷺ، الا انه ليس المقصود بل المقصود به الأمة. وهذا المعنى ذكره المرتضى في تنزيهه والرازي في كتابه عصمة الانبياء. وهذا التوجيه يقتضي منهما ومن غيرهما ممن ذهب إلى ذلك، الاعتراف ضمنا بوجود محذور في افتراض كونه ﷺ معنيا مباشرة بهذا الخطاب، والا فما الداعي إلى هذا التوجيه بعد ان كان ظاهر الخطاب موجهاً اليه والى الذين من قبله ممن اوحي اليهم.

وذكر المرتضى والرازي وجها آخر اخذا بظاهر الآية، اذ ان التهديد باحباط العمل عند الاشراك لا يعني انه ﷺ معرض لارتكاب ما نهي عنه، فإنه من باب الشرط الذي يترتب جزاؤه عند تحقق شرطه. قالا: وليس هذا بأقل من قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، من حيث ان افتراض وجود آلهة غير الله، وبيان ما يترتب عليه من مفاسد، لا يستلزم امكانية الوجود.

وقد تبنى العلامة في الميزان وجهة النظر القائلة بأن الخطاب موجه إلى النبي ﷺ مباشرة وعلى نحو الحقيقة، فالخطاب بصدد بيان «أن النبي مأمور بالايمان بما يدعو المشركين إلى الايمان به مكلف بما يكلفهم ولا يسعه أن يجيبهم إلى ما يقترحون به عليه من عبادة آلهتهم.

---

(١) تفسير الميزان، ج١٥، ص٣٢٨.

وأما كون الانبياء معصومين بعصمة إلهية يمتنع معها صدور المعصية عنهم فلا يوجب ذلك سقوط التكليف عنهم وعدم صحة توجهه إليهم ولو كان كذلك لم تتصور في حقهم معصية كسائر من لا تكليف عليه فلم يكن معنى لعصمتهم.

ثم قال: وأما قولنا كما ورد في بعض الروايات أن هذه الخطابات القرآنية من قبيل «إياك أعني واسمعي يا جارة» فمعناه أن التكليف لما كان من ظاهر أمره أن يتعلق بمن يجوز عليه الطاعة والمعصية فلو تعلق بمن ليس منه إلا الطاعة مع مشاركة غيره له كان ذلك تكليفا على وجه أبلغ كالكناية التي هي أبلغ من التصريح[١].

الصنف الثاني من الخطابات: ما يشير إلى ان خللا ما أو خطأ ما كاد ان يقع منه ﷺ:

من ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَـٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾ إِذًا لَّأَذَقْنَـٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ﴿٧٥﴾﴾[٢].

قال الطبرسي: في سبب نزول هذه الآية اقوال[٣]:

أحدها: ان قريشا قالت للنبي ﷺ لا ندعك تستلم الحجر حتى تلم بآلهتنا، فحدث نفسه وقال ما علي في ان الم بها والله يعلم أني لها كاره ويدعوني استلم الحجر فنزلت، عن ابن جبير.

(١) تفسير الميزان، ج١٧، ص٢٩٠.
(٢) سورة الاسراء الآيات ٧٣ ـ ٧٥.
(٣) مجمع البيان، ج٦، ص٢٧٧.

اقول: لا ينبغي التوقف في بطلان هذا القول، اذ لا يعقل ان يكون الرسول ﷺ، وهو ما عليه من العلم والمعرفة بالله ان تستدرجه الرغبة باستلام الحجر الأسود للـم بالاصنام، فما هي اهمية استلام الحجر في هذه الحال لتكون سببا مقنعا للرسول ﷺ كي يتنازل ظاهريا عن مبدأ اعتقادي، وهل هذا المورد من موارد التقية ليكتفى بما في القلب ولا يضر ما يظهره. على انه ليس في القضية حينئذ ما يؤدي إلى الافتراء على الله بغير الوحي، اذ معنى هذه الجملة ان يسند إلى الله تعالى ما لم يوح به اليه.

قال: ثانيها: انهم قالوا كف عن شتم آلهتنا وتسفيه احلامنا واطرد هؤلاء العبيد والسقاط الذين رائحتهم رائحة الضأن حتى نجالسك ونسمع منك فطمع في اسلامهم فنزلت.

اقول: وهذا ايضا غير وارد في حق رسول الله ﷺ، كما تقدم في قوله تعالى «ولا تطرد..». اضافة إلى ما ذكرناه في المناقشة السابقة من عدم انطباق الآية عليه.

قال: ثالثها: ان رسول الله ﷺ اخرج الاصنام من المسجد فطلبت اليه قريش ان يترك صنما كان على المروة فهم بتركه ثم امر بكسره فنزلت ورواه العياشي باسناده.

اقول: روى العياشي مرسلا عن ابي يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾ قال: لما كان يوم الفتح اخرج رسول الله عليه السلام أصناما من المسجد وكان منها صنم على المروة وطلبت إليه قريش ان يتركه وكان مستحيياً فهم بتركه ثم أمر بكسره، فنزلت هذه الآية[1].

---

(١) العياشي، ج٢، ص٣٠٦.

وحيث ان الرواية مرسلة غير مسندة، بحيث لم يثبت كون الامام الصادق عليه السلام قال فعلا هذا الكلام، يمكننا ان نشكك في هذا الوجه، خاصة وان سبب الترك كان استحياء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، مع انه صلى الله عليه وآله وسلم لا يستحيي من الحق ولا يهادن في الأصنام. فهل يتعقل من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان يدعوه الحياء إلى ترك صنم خاصة بعد الفتح.

قال: رابعها: انها نزلت في وفد ثقيف، قالوا نبايعك على ان تعطينا ثلاث خصال: لا ننحني يعنون الصلاة، ولا تكسر اصنامنا بأيدينا وتمتعنا باللات سنة، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: لا خير في دين ليس فيه ركوع ولا سجود، فأما كسر اصنامكم بأيديكم فذلك لكم، واما الطاغية اللات فإني غير ممتعكم بها، وقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتوضأ. فقال عمر: ما بالكم آذيتم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ انه لا يدع الاصنام في ارض العرب فما زالوا به حتى أنزل الله هذه الآيات عن ابن عباس.

اقول: وهذا الوجه معقول، الا انه مناف لقوله تعالى ﴿لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ﴾ الا على تفسير يأتي.

قال: خامسها: ان وفد ثقيف قالوا أجلنا سنة حتى نقبض ما يهدى لآلهتنا فاذا قبضنا ذلك كسرناها وأسلمنا فهمّ بتأجيلهم فنزلت، عن الكلبي.

اقول: وهذا الوجه ضعيف.

والمتحصل ان الوجه المعقول من الوجوه المذكورة هو الوجه الرابع، الا انه مع ذلك لم يثبت كون ذلك سببا للنزول بدليل معتبر، كما ان كل الوجوه المتقدمة لا تتلاءم مع ظاهر الآية.

لا شك ان الآية تشير إلى شدة الضغط الذي مورس على

النبي ﷺ حتى يركن اليهم، وبسبب تلك الضغوط كان يمكن لغير المعصوم ان يقترب من الركون، الا ان العصمة منعت من هذا الاقتراب، وليس المقصود من الآية ان العصمة منعت من الركون، بل منعت مما هو من مقدمات الركون، ولم تقل الآية «ولولا ان ثبتناك لركنت اليهم»، كما أن الآية بينت في نفس الوقت ان التثبيت الالهي لم يكن بحيث يسلب القدرة عن الرسول في الاقتراب من الركون أو في الركون، ولذا عقب التثبيت بقوله «اذا لأذقناك» أي لو ركنت لفعلنا بك كذا وكذا، وهو تهديد بنوع عقوبة، ومثله لا يكون الا مع بقاء الاختيار، وليس المقصود ان الرسول ممن يتوقع منه هذا الركون حتى يهدد ليستكشف منه ما ينافي العصمة، وانما يشار بهذا التهديد لمسألة القدرة والاختيار عند النبي ﷺ. واذا كان الرسول ﷺ مختارا فيما يفعل صح ورود الانذار بالعقوبة، وفائدة هذا الانذار اضافة الى ذلك أنه يشكل زاجرية قوية لدى المؤمنين وسيعلمون انه لا تساهل في مسألة الركون إلى الكافرين. وعلى هذا الفهم للآية يصبح الوجه الرابع ملائما لظاهر الآية القرآنية. ويكون معنى الافتراء على الله تعالى الذي كان يسعى المشركون اليه، تبديل شرع الله تعالى واوامره ونواهيه.

ويظهر من الشيخ المفيد في المسائل العكبرية ان التثبيت منع الرسول من الركون، بحيث لولا ذلك لركن اليهم، وظاهره ان العصمة سلبت الرسول القدرة.

قال: ان الله تعالى ذكر مننه على نبيه بالتثبيت له والعصمة والتأييد، وأنه لو لم يفعل ذلك به لركن إلى المشركين ركونا يستحق به منه العقاب كما ركن غيره اليهم ركونا اوبقه واهلكه، فأخبر تعالى انه عصمه مما تورط فيه غيره وثبته بالتوفيق ليثبت به الحجة على الخلق،

وعدد ذلك من آلائه عليه ونعمائه لديه ولم يزل ﷺ موفقا مثبتا محروسا بالعصمة والتأييد[١].

الا ان هذا الظهور غير مراد للشيخ المفيد قطعا لما صرح به الشيخ نفسه في مواطن متعددة من ان العصمة لا تسلب الاختيار، على ما قدمناه في الباب الأول، فمراده الاشارة إلى عناية إلهية لا الاجبار الالهي، وفرق بين المقامين. الا ان ما ذكره من ان العصمة بهدف عدم الركون في غير محله اذ ليس هو ما قالته الآية، بل العصمة فعلت فعلها في عدم الاقتراب من الركون، واللطف في مثل هذا اكبر واعظم، ولأنها تكشف عن عدم وجود الداعي لدى الرسول للركون، بينما من يرى ان الرسول اقترب من الركون والعصمة منعت من الركون نفسه، يفترض ان الداعي عند الرسول للركون قد تحرك وانه قد تزلزل الا ان العصمة منعت من وصول المسألة إلى الخاتمة وهي الركون. وهو مناف لظاهر الآيات التي دلت على ان التزلزل والتردد في الركون لم يحصل بسبب التثبيت.

ثم ان الآية دليل على ان الخطأ في مثل هذه الأمور غير مسموح، فإن من يقول بإمكانية ان يخطىء الرسول ﷺ في تشخيص واقعة مرتبطة بالخيارات التي يسلكها في التعاطي مع الجهات المختلفة، لم يكن ليصح وصف الفعل على تقدير وقوعه بالافتراء، غايته انه يكون، على ذلك القول، اجتهد فأخطأ فيكون معذورا. فالتعبير بالافتراء، وهو معصوم منه، دليل على ما ذكرنا. ففي كل موقف يمس الشريعة ولو في الآليات المتبعة هناك عصمة تعينه على عدم الخطأ. والتعبير بالافتراء

---

(١) المسائل العكبرية، ص١٠٨.

يعني ان مثل هذا الخطأ لن يقع من أي نبي أو معصوم، ومن ذلك ما كنا اشرنا اليه في قصة النبي هارون مع النبي موسى عليه السلام حيث زعم قوم ان هارون اخطأ في تشخيص الطريقة المناسبة في طريقة التعاطي مع اتباع السامري في عبادتهم العجل، وهو خطأ يمس الشريعة في الآليات المعتمدة لتحقيق اهدافها.

وفي كتابه عصمة الانبياء ذكر الرازي التساؤل بصيغة: وكاد معناه قارب فدل ذلك على أنه قارب الكذب ومال إليه، ثم اجاب بـ«لعله قارب ذلك بحسب الطبيعة البشرية، لا بحسب العقل والدين»[١]. وكأنه يريد ان يقول انه لو خلي ونفسه لاقترب من الركون اليهم، ويؤيده ما نقله الشيخ الطوسي في تفسيره من انه قيل: لما نزلت هذه الآية قال النبي صلى الله عليه وآله «اللهم لا تكلني إلى نفسي طرفة عين» روى ذلك قتادة[٢]. وهذا اللطف الالهي الذي يطلبه النبي صلى الله عليه وآله قد نص عليه بشكل صريح في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ ۖ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَىْءٍ ۚ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿١١٣﴾﴾[٣].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٠٠﴾﴾[٤].

فقد يتوهم انه صلى الله عليه وآله قد اصابه من الشيطان نزغ مناف للعصمة.

---

(١) عصمة الأنبياء، ص١١٤.

(٢) التبيان، ج٦ صفحة ٥٠٧.

(٣) سورة النساء، الآية ١١٣.

(٤) سورة الأعراف، الآية ٢٠٠، وقريب منها ما في سورة فصلت، الآية ٣٦.

قال الطبرسي: النزغ: الإزعاج بالإغراء وأكثر ما يكون ذلك عند الغضب وأصله الإزعاج بالحركة. وقيل: النزغ الفساد ومنه نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي أي: أفسد. قال الزجاج: النزغ أدنى حركة تكون، ومن الشيطان أدنى وسوسة[١].

وقال في موضع آخر: النزغ النخس بما يدعو إلى الفساد، يقال: نزغ ينزغ، وفلان ينزغ فلانا، كأنه ينخسه بما يدعوه إلى خلاف الصواب.. المعنى: ثم أمر نبيه ﷺ أن يستعيذ بالله إذا صرفه الشيطان عن الإحتمال فقال: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ﴾ إن ما يدعونك نزغ من الشيطان بالوسوسة (فاستعذ بالله) أي: فاطلب الإعتصام من شره بالله ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ الآية مفسرة في آخر سورة الأعراف[٢].

ونقل الطبرسي في تفسير الآية وجوها فقال: المعنى: يا محمد إن نالك من الشيطان وسوسة ونخسة في القلب بما يسول للإنسان معناه إن عرض لك من الشيطان عارض عن ابن عباس. وقيل معناه وإن منعك الشيطان عن شئ مما أمرتك من هذه الأشياء (فاستعذ بالله) أي: سل الله عز اسمه أن يعيذك منه.. وقيل إن النزغ أول الوسوسة، والمس لا يكون إلا بعد التمكن! ولذلك فصل الله سبحانه بين النبي ﷺ وغيره فقال للنبي ﷺ ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ﴾ وقال للناس: ﴿إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾[٣].

وقال الرازي: احتج الطاعنون في عصمة الانبياء بهذه الآية وقالوا:

---

(١) مجمع البيان، ج٤، ص٤١٤.
(٢) مجمع البيان، ج٩، ص٢٤.
(٣) مجمع البيان، ج٤، ص٤١٥.

لولا انه يجوز من الرسول الاقدام على المعصية والذنب لم يقل له ذلك.

قال: والجواب عنه من وجوه: الأول: ان حاصل هذا الكلام انه تعالى قال: ان حصل في قلبك من الشيطان نزغ ولم يدل ذلك على الحصول كما انه تعالى قال: «لئن اشركت ليحبطن عملك» ولم يدل ذلك على انه اشرك.

الثاني هب انا سلمنا ان الشيطان يوسوس إلى الرسول ﷺ الا ان هذا لا يقدح في عصمته عليه السلام وانما القادح في عصمته لو قبل الرسول ﷺ وسوسته والآية لا تدل على ذلك. وعن الشعبي قال: قال رسول الله ﷺ ما من انسان الا ومعه شيطان قالوا وانت يا رسول الله؟ قال: وانا لكنه اسلم بعون الله ولقد أتاني فأخذت بحلقه ولولا دعوة سليمان عليه السلام لأصبحن في المسجد طريحا وهذا كالدلالة على ان الشيطان يوسوس إلى الرسول ﷺ.

الثالث: هب انا سلمنا ان الشيطان يوسوس اليه وانه ﷺ يقبل اثر وسوسته الا انا نخص هذه الحالة بترك الأفضل والأولى. قال ﷺ: وانه ليران على قلبي واني لأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة[١].

وعلق في البحار على كلام الرازي ما يشبه اكمال الكلام: على انه يحتمل ان يكون من قبيل الخطاب العام أو يكون الخطاب متوجها اليه ﷺ والمراد به امته كما مر مرارا.

وقال العياض في الشفا: فإن قيل فما معنى قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا

---

(١) عنه في البحار، ج١٧، ص٤٤.

يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾؟ فقد قال بعض المفسرين إنها راجعة إلى قوله: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾. ثم قال ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ﴾ أي يستخفنك غضب يحملك على ترك الإعراض عنهم ﴿فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾، وقيل النزع هنا الفساد كما قال: من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي. وقيل ينزغنك يغرينك ويحركنك، والنزغ أدنى الوسوسة فأمره الله تعالى أنه متى تحرك عليه غضب على عدوه أو رام الشيطان من إغرائه به وخواطر أدنى وساوسه ما لم يجعل له سبيل إليه أن يستعيذ منه، فيكفى أمره ويكون سبب تمام عصمته إذ لم يسلط عليه بأكثر من التعرض له ولم يجعل له قدرة عليه وقد قيل في هذه الآية غير هذا وكذلك لا يصح أن يتصور له الشيطان في صورة الملك ويلبس عليه لا في أول الرسالة ولا بعدها والاعتماد في ذلك دليل المعجزة بل لا يشك النبي أن ما يأتيه من الله الملك ورسوله حقيقة إما بعلم ضروري يخلقه الله له أو ببرهان يظهره لديه لتتم كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته[1].

وفي الميزان: قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٠٠﴾﴾ قال الراغب في المفردات: النزغ دخول في أمر لاجل إفساده، قال: ﴿مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓ﴾. انتهى، وقيل: هو الازعاج والاغراء وأكثر ما يكون حال الغضب، وقيل هو من الشيطان أدنى الوسوسة، والمعاني متقاربة، وأقربها من الآية هو الاوسط لمناسبته الآية السابقة الآمرة بالاعراض عن الجاهلين فإن مماستهم الانسان بالجهالة نوع مداخلة من الشيطان لاثارة الغضب، وسوقه إلى جهالة مثله. فيرجع معنى الآية إلى أنه لو نزغ الشيطان

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١٢٠.

بأعمالهم المبنية على الجهالة وإساءتهم إليك ليسوقك بذلك إلى الغضب والانتقام فاستعذ بالله إنه سميع عليم، والآية مع ذلك عامة خوطب بها النبي ﷺ وقصد بها أمته لعصمته. قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴿٢٠١﴾﴾ نحو تعليل للامر في الآية السابقة.. والمعنى استعذ بالله عند نزغة الشيطان فإن هذا طريق المتقين فهم إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا أن الله هو ربهم الذي يملكهم ويربيهم يرجع إليه أمرهم فأرجعوا إليه الامر فكفاهم مؤونته، ودفع عنهم كيده، ورفع عنهم حجاب الغفلة فإذا هم مبصرون غير مضروب على أبصارهم بحجاب الغفلة. فالآية في معنى قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴿٩٩﴾﴾[1].

وقال في موضع آخر: قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴿٣٦﴾﴾ النزغ النخس وهو غرز جنب الدابة. والنازغ هو الشيطان أو تسويله ووسوسته، والاول هو الانسب لمقام النبي ﷺ فإنه لا سبيل للشيطان إليه بالوسوسة غير أنه يمكن أن يقلب له الامور بالوسوسة على المدعوين من أهل الكفر والجحود فيبالغوا في جحودهم ومشاقتهم وإيذائهم له فلا يؤثر فيهم الدفع بالاحسن ويؤول هذا إلى نزغ من الشيطان بتشديد العداوة في البين كما في قوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓ﴾ قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ ولو حمل على الوجه الثاني فالمتعين حمله على مطلق الدستور تتميما للأمر، وهو بوجه من باب «إياك أعني واسمعي يا جارة»[2].

(١) تفسير الميزان، ج٨، ص٣٨٠.
(٢) تفسير الميزان، ج١٧، ص٣٩٢.

أقول: النزغ من الشيطان تارة يصيب الانسان بشكل مباشر، وتارة اخرى يصيبه بشكل غير مباشر، بناء على ان من معانيه الازعاج أو الدخول في امر لأجل افساده، كما تقدم عن بعض اللغويين، وليس بالضرورة ان نفسر النزغ هنا بمعنى الوسوسة والاغراء، اذ لا موجب له وان كان يبقى محتملا في حد نفسه الا انه لا يتعين، ان لم نقل ان العصمة دليل على نفيه. فالآية اذن لا تشير إلى نزغ ناشىء عن فعل مباشر قام به الشيطان متعلق بالنبي ﷺ وانما تشير إلى انه قد يصيبه من الشيطان نزغ وهو يحصل بأن يدخل الشيطان في طريق الرسول بأن يوسوس للآخرين، ويحركهم نحو الفساد وهو ما يوجب ازعاجا للنبي ﷺ ومحاولة افساد لفعله، ولهذا لم يعبر بالمس، كما نبه عليه الطبرسي فيما نقلناه عنه. وليس في ذلك أي منافاة مع العصمة، ليطعن بالآية على مبدأ العصمة، وانما تكون الآية في صدد بيان معاناة الرسول ﷺ مع الناس.

اضافة إلى ان الآية لا تدل على ان النزغ قد وقع وانما تذكر قضية شرطية انه ان اصابك نزغ فاستعذ بالله، وهذا على سبيل اطلاق قاعدة، والقاعدة إذا اطلقت تكون عامة وان خوطب بها شخص الا ان الغرض يكون متعلقا بالجميع، اذ لا خصوصية للرسول ﷺ في الخطاب حتى نخصه به، فاذا كان الخطاب متوجها للجميع وخرج عن كونه خطابا موجها إلى خصوص النبي ﷺ انتفى الاشكال. وهو امر نبه عليه الرازي ايضا فيما نقلناه.

وبهذا الجواب الثاني نجيب على ما يدعى استفادته خطأ من قوله تعالى ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم﴾[1]، فهو على طريقة اياك اعني واسمعي يا

(١) سورة البقرة، الآية ١٢٠.

جارة. مع امكانية اضافة شيء جديد خاص بهذه الآية، وهو ان الغرض من هذا النهي ما نبه عليه المجلسي في البحار اذ قال: والغرض منه يأسهم من ان يتبعهم ﷺ في اهوائهم الباطلة وقطع اطماعهم في ذلك والتنبيه على سوء حالهم وشدة عذابهم لأن النبي مع غاية قربه في جنابه تعالى إذا كان حاله على تقدير هذا الفعل كذلك فكيف يكون حال غيره[1].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ وَلَٰكِن بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ ۚ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٤٢﴾ عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾[2].

وهذه الآية من الآيات التي تحير قارئها، لما ارتكز عندنا وفي اذهاننا من معان للمفردات كمفردة «عفا»، ولفهم المقصود من «لم اذنت لهم». ولهذه الحيرة، يدعي بعضهم ان هذه الآية تدل على وقوع ما ينافي العصمة، وهو ادعاء نقله كل من السيد المرتضى في التنزيه، والرازي في تفسيره وفي كتابه عصمة الأنبياء، وآخرين.

قال المرتضى في التنزيه: فإن قيل: فما وجه قوله تعالى مخاطبا لنبيه ﷺ لما استأذنه قوم في التخلف عن الخروج معه إلى الجهاد فأذن لهم: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ أو ليس العفو لا يكون الا عن الذنب؟ وقوله: «لم اذنت»، ظاهر في العتاب لانه من اخص الفاظ العتاب؟[3].

---

(١) بحار الأنوار، ج١٧، ص٣٧.

(٢) سورة التوبة الآيتان ٤٢، ٤٣.

(٣) تنزيه الأنبياء، ص١٦٠.

وقال الرازي في تفسيره: احتج بعضهم بهذه الآية على صدور الذنب عن الرسول ﷺ من وجهين الأول انه تعالى قال: ﴿عَفَا ٱللَّهُ ﴾، والعفو يستدعي سابقة الذنب.

والثاني: انه تعالى قال: ﴿لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ وهذا استفهام بمعنى الانكار فدل هذا على ان ذلك الاذن كان معصية[١].

اجاب المرتضى: أما قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ﴾، فليس يقتضي وقوع معصية، ولا غفران عقاب، ولا يمتنع ان يكون المقصود به التعظيم والملاطفة في المخاطبة، لان احدنا قد يقول لغيره إذا خاطبه: أرأيت رحمك الله وغفر الله لك، وهو لا يقصد إلى الاستصفاح له عن عقاب ذنوبه، بل ربما لم يخطر بباله ان له ذنبا، وانما الغرض الاجمالي في المخاطبة، واستعمال ما قد صار في العادة علما على تعظيم المخاطب وتوقيره.

قال: وأما قوله تعالى: ﴿لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ فظاهره الاستفهام والمراد به التقريع واستخراج ذكر علة اذنه، وليس بواجب حمل ذلك على العتاب لان احدنا قد يقول لغيره لم فعلت كذا وكذا تارة معاتبا وأخرى مستفهما وتارة مقررا، فليس هذه اللفظة خاصة للعتاب والانكار وأكثر ما يقتضيه وغاية ما يمكن ان يدعى فيها ان تكون دالة على انه ﷺ ترك الاولى والافضل وقد بينا ان ترك الاولى ليس بذنب وان كان الثواب ينقص معه فإن الانبياء عليهم السلام يجوز ان يتركوا كثيرا من النوافل وقد يقول احدنا لغيره إذا ترك الندب لم تركت الافضل ولم عدلت عن الاولى؟ ولا يقتضي ذلك انكارا ولا قبيحا.

---

(١) نقله عنه في بحار الانوار، ج١٧، ص٤٥.

ومثله الرازي في تفسيره وقال القاضي في الشفا: وأما قوله «عفا الله عنك لم أذنت لهم»، فأمر لم يتقدم للنبي فيه من الله تعالى نهي فيعد معصية ولا عده الله تعالى عليه معصية بل لم يعده أهل العلم معاتبة، وغلطوا من ذهب إلى ذلك. قال نفطويه: وقد حاشاه الله تعالى من ذلك، بل كان مخيرا في أمرين قالوا، وقد كان له أن يفعل ما شاء فيما لم ينزل عليه فيه وحي فكيف، وقد قال الله تعالى «فأذن لمن شئت منهم»، فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من سرهم أنه لو لم يأذن لهم لقعدوا، وأنه لا حرج عليه فيما فعل، وليس عفا ههنا بمعنى غفر بل كما قال النبي «عفا الله لكم عن صدقة الخيل والرقيق»، ولم تجب عليهم قط أي لم يلزمكم ذلك، ونحوه للقشيري، قال: وإنما يقول العفو لا يكون إلا عن ذنب: من لم يعرف كلام العرب. قال: ومعنى عفا الله عنك أي لم يلزمك ذنبا، قال الداودى: روي أنها كانت تكرمة، قال مكي هو استفتاح كلام مثل أصلحك الله وأعزك، وحكى السمرقندي أن معناه عافاك الله انتهى كلام الشفا.

الا ان الطبرسي يعترف في تفسيره بأن في الآية بعض عتاب، قال: ثم خاطب النبي ﷺ بما فيه بعض العتاب في إذنه لمن استأذنه في التأخر عن الخروج معه إلى تبوك، فقال: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ في التخلف عنك.

ثم تساءل: وهل كان هذا الإذن قبيحا أم لا؟. قال الجبائي: كان قبيحا، ووقع صغيرا، لأنه لا يقال في المباح لم فعلته، وهذا غير صحيح لأنه يجوز أن يقال فيما غيره أفضل منه لم فعلته، كما يقول القائل لغيره، إذا رآه يعاتب أخا له، لم عاتبته وكلمته بما يشق عليه، وإن كان يجوز له معاتبته بما يشق عليه. وكيف يكون إذنه لهم قبيحا،

وقد قال سبحانه في موضع آخر: ﴿فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾. وقيل: معناه أدام الله لك العفو، لم أذنت لهؤلاء في الخروج، لأنهم استأذنوا فيه تملقا، ولو خرجوا لأرادوا الخبال والفساد، ولم يعلم النبي ﷺ ذلك من سريرتهم. عن أبي مسلم ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾ أي: حتى تعرف من له العذر منهم في التخلف، ومن لا عذر له، فيكون إذنك لمن أذنت له على علم. قال ابن عباس: وذلك لأن رسول الله ﷺ لم يكن يعرف المنافقين يومئذ. وقيل: إنه عليه السلام إنما خيرهم بين الظعن والإقامة، متوعدا لهم ولم يأذن فاغتنم القوم ذلك. وفي هذا إخبار من الله سبحانه أنه كان الأولى أن يلزمهم الخروج معه حتى إذا لم يخرجوا أظهر نفاقهم لأنه متى أذن لهم ثم تأخروا لم يعلم النفاق كان تأخرهم أم لغيره وكان الذين استأذنوه منافقين ومنهم جد بن قيس ومعتببن قشير وهما من الأنصار[١].

وقال العلامة الطباطبائي في الميزان: والكلام مسوق لبيان ظهور كذبهم وان ادنى الامتحان كالكف عن اذنهم في القعود يكشف عن فضيحتهم. ومعنى الايه عفا الله عنك لم اذنت لهم في التخلف والقعود ولو شئت لم تأذن لهم وكانوا احق به حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فيتميز عندك كذبهم ونفاقهم. ومن مناسبات هذا المقام القاء العتاب إلى المخاطب وتوبيخه والانكار عليه كأنه هو الذي ستر عليهم فضائح اعمالهم وسوء سريرتهم، وهو نوع من العناية الكلامية يتبين به ظهور الامر ووضوحه لا يراد ازيد من ذلك فهو من اقسام البيان على طريق اياك اعني واسمعي يا جاره. فالمراد بالكلام اظهار هذه الدعوى لا الكشف عن تقصير النبي ﷺ وسوء تدبيره في احياء امر الله

(١) تفسير مجمع البيان، ج٥، ص٦٠.

وارتكابه بذلك ذنبا، حاشاه. واولوية عدم الاذن لهم معناها كون عدم الاذن انسب لظهور فضيحتهم وانهم احق بذلك لما بهم من سوء السريرة وفساد النية لا لانه كان اولى واحرى في نفسه واقرب وامس بمصلحة الدين. والدليل على هذا الذي ذكرنا قوله تعالى بعد ثلاث آيات ﴿لَوْ خَرَجُوا۟ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا۟ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ﴾ إلى آخر الآيتين فقد كان الاصلح ان يؤذن لهم في التخلف ليصان الجمع من الخبال وفساد الرأي وتفرق الكلمة والمتعين ان يقعدوا فلا يفتنوا المؤمنين بالقاء الخلاف بينهم والتفتين فيهم وفيهم ضعفاء الايمان ومرضى القلوب وهم سماعون لهم يسرعون إلى المطاوعة لهم ولو لم يؤذن لهم فاظهروا الخلاف كانت الفتنه اشد والتفرق في كلمة الجماعة اوضح وأبين. ويؤكد ذلك قوله تعالى بعد آيتين ﴿وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْقَٰعِدِينَ﴾ فقد كان تخلفهم ونفاقهم ظاهرا لائحا من عدم اعدادهم العدة يتوسمه في وجوههم كل ذي لب ولا يخفى مثل ذلك على مثل النبي ﷺ وقد نبأه الله باخبارهم قبل نزول هذه السوره كرارا فكيف يصح ان يعاتب ههنا عتابا جديا بانه لِمَ لَمْ يكف عن الاذن ولم يستعلم حالهم حتى يتبين له نفاقهم ويميز المنافقين من المؤمنين فليس المراد بالعتاب الا ما ذكرناه.

قال: وبالغ آخرون كالرازي فارادوا ان يثبتوا ان العفو لا يدل على الذنب وغايته ان الاذن الذي عاتبه الله عليه هو خلاف الاولى. وهو جمود مع الاصطلاحات المحدثة والعرف الخاص في معنى الذنب وهو المعصية وما كان ينبغي لهم ان يهربوا من اثبات ما اثبته الله في كتابه تمسكا باصطلاحاتهم وعرفهم المخالف له والمدلول اللغوي ايضا.

فالذنب في اللغه كل عمل يستتبع ضررا أو فوت منفعة أو مصلحة مأخوذ من ذنب الدابة وليس مرادفا للمعصية بل اعم منها على انك قد عرفت فيما تقدم انه لم يكن ذنبا لا عرفا ولا لغة بدلالة ناصة من الآيات على ان عدم خروجهم كان هو الاصلح لحال جيش المسلمين لتخلصهم بذلك عن غائلة وقوع الفتنة واختلاف الكلمة وكانت هذه العلة بعينها موجودة لو لم ياذن لهم النبي ﷺ وظهر منهم ما كانوا ابطنوه من الكفر والخلاف. مضافا إلى انه ﷺ كان يعرفهم في لحن القول كما قال تعالى ولتعرفنهم في لحن القول. وكيف يخفى على من سمع من احدهم مثل قوله ائذن لي ولا تفتني أو يقول للنبي ﷺ هو اذن أو يلمزه في الصدقات ولا ينصح له ﷺ ان ذلك من طلائع النفاق يطلع منهم وما وراءه الا كفر وخلاف. فقد كان النبي ﷺ يتوسم منهم النفاق والخلاف ويعلم بما في نفوسهم ومع ذلك فعتابه ﷺ بانه لم لم يكف عن الاذن ولم يستعلم حالهم ولم يميزهم من غيرهم ليس الا عتابا غير جدي للغرض الذي ذكرناه[1].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ۝٥٢﴾[2].

قال المرتضى في التنزيه، وهو يقرّب الاعتراض: أو ليس قد روي في ذلك أن رسول الله ﷺ لما رأى تولي قومه عنه شق عليه ما هم عليه من المباعدة والمنافرة، وتمنى في نفسه أن يأتيه من الله تعالى ما

(١) تفسير الميزان، ج٩، ص٢٨٤.
(٢) سورة الحج، الآية ٥٢.

يقارب بينه وبينهم، وتمكن حب ذلك في قلبه، فلما أنزل الله تعالى عليه: ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١﴾، وتلاها عليهم، ألقى الشيطان على لسانه، تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجي، فلما سمعت قريش ذلك سرت به وأعجبهم ما زكى به آلهتهم حتى انتهى إلى السجدة، فسجد المؤمنون وسجد أيضا المشركون لما سمعوا من ذكر آلهتهم بما أعجبهم، فلم يبق في المسجد مؤمن ولا مشرك إلا سجد إلا الوليد بن المغيرة، فإنه كان شيخا كبيرا لا يستطيع السجود فأخذ بيده حفنة من البطحاء فسجد عليها، ثم تفرق الناس من المسجد وقريش مسرورة بما سمعت، وأتى جبرائيل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم معاتبا على ذلك، فحزن له حزنا شديدا، فأنزل الله تعالى عليه معزيا له ومسليا: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ﴾ الآية.

ثم اجاب فقال: أما الآية فلا دلالة في ظاهرها على هذه الخرافة التي قصوها، وليس يقتضي الظاهر إلا أحد أمرين: إما أن يريد بالتمني التلاوة، كما قال حسانبن ثابت:

تمنى كتاب الله أول ليله   وآخره لاقى حمام المقادر

أو أريد بالتمني تمني القلب. ثم ساق الكلام الذي نقلناه في الباب الأول ثم قال:

وأما الأحاديث المروية في هذا الباب فلا يلتفت إليها من حيث تضمنت ما قد نزهت العقول الرسل عليهم السلام عنه، هذا لو لم تكن في أنفسها مطعونة ضعيفة عند أصحاب الحديث بما يستغني عن ذكره. وكيف يجيز ذلك على النبي صلى الله عليه وسلم من يسمع الله تعالى يقول: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ﴾ يعني القرآن، وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ تَقَوَّلَ عَلَيۡنَا بَعۡضَ ٱلۡأَقَاوِيلِ ۝٤٤ لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ ۝٤٥ ثُمَّ لَقَطَعۡنَا مِنۡهُ ٱلۡوَتِينَ ۝٤٦﴾، وقوله تعالى: ﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦﴾.

على أن من يجيز السهو على الأنبياء عليهم السلام يجب أن لا يجيز ما تضمنته هذه الرواية المنكرة لما فيها من غاية التنفير عن النبي صلى الله عليه وسلم، لأن الله تعالى قد جنب نبيّه صلى الله عليه وسلم من الأمور الخارجة عن باب المعاصي، كالغلظة والفظاظة وقول الشعر وغير ذلك مما هو دون مدح الأصنام المعبودة دون الله تعالى..

على أن الموحى إليه من الله النازل بالوحي وتلاوة القرآن جبرائيل عليه السلام، وكيف يجوز السهو عليه.

على أن بعض أهل العلم قد قال يمكن أن يكون وجه التباس الأمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تلا هذه السورة في ناد غاص بأهله وكان أكثر الحاضرين من قريش المشركين فانتهى إلى قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾﴾ وعلم من قرب مكانه منه من قريش أنه سيورد بعدها ما يسوؤهم به فيهن قال (بعض الحضور) كالمعارض له والراد عليه: تلك الغرانيق العلى وأن شفاعتهن لترتجي، فظن كثير ممن حضر أن ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم واشتبه عليهم الأمر، لأنهم كانوا يغلطون عند قراءته صلى الله عليه وسلم ويكثر كلامهم وضجيجهم طلبا لتغليطه وإخفاء قراءته..

وقيل إن المراد بالغرانيق الملائكة وقد جاء مثل ذلك في بعض الحديث فتوهم المشركون أنه يريد آلهتهم وقيل إن ذلك كان قرآنا منزلا في وصف الملائكة فتلاه الرسول صلى الله عليه وسلم فلما ظن المشركون أن المراد به آلهتهم نسخت تلاوته.. وهذا يطابق ما ذكرناه من تأويل قوله: ﴿إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ لأن بغرور الشيطان ووسوسته أضيف إلى تلاوته صلى الله عليه وسلم ما لم يرده بها وكل هذا واضح بحمد الله تعالى انتهى كلام المرتضى[١].

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص١٥١.

ونقل الرازي، عن اهل التحقيق أنهم ردوا تلك الرواية واعتبروها موضوعة واحتجوا بالقرآن من وجوه.

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾﴾.

وثانيها: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ۖ﴾.

وثالثها: قوله ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾.

فلو انه قرأ عقيب هذه الآية تلك الغرانيق العلى لكان قد اظهر كذب الله تعالى في الحال، وذلك لا يقول به مسلم.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ﴾، وكاد معناه قرب ان يكون الامر كذلك مع انه لم يحصل.

وخامسها: قوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ﴾، وكلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره، فدل على ان الركون القليل لم يحصل.

وسادسها: قوله ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ﴾ وسابعها قوله ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴿٦﴾﴾[١].

وقال العياض في الشفا: فاعلم أكرمك الله أن لنا في الكلام على مشكل هذا الحديث مأخذين أحدهما في توهين أصله والثاني على تسليمه.

أما المأخذ الأول فيكفيك أن هذا حديث لم يخرجه أحد من أهل الصحة، ولا رواه ثقة بسند سليم متصل، وإنما أولع به وبمثله المفسرون

---

(١) عنه في بحار الانوار، ج١٧، ص٥٦.

والمؤرخون المولعون بكل غريب المتلقفون من الصحف كل صحيح وسقيم... ومن حكيت هذه الحكاية عنه من المفسرين والتابعين لم يسندها أحد منهم، ولا رفعها إلى صاحب وأكثر الطرق عنهم فيها ضعيفة... هذا توهينه من طريق النقل.

فأما من جهة المعنى فقد قامت الحجة وأجمعت الأمة على عصمته ونزاهته عن مثل هذه الرذيلة، أما من تمنيه أن ينزل عليه مثل هذا من مدح آلهة غير الله وهو كفر، أو أن يتسور عليه الشيطان ويشبه عليه القرآن حتى يجعل فيه ما ليس منه، ويعتقد النبي أن من القرآن ما ليس منه حتى ينبهه جبريل وذلك كله ممتنع في حقه، أو يقول ذلك النبي من قبل نفسه عمدا، وذلك كفر، أو سهو وهو معصوم من هذا كله. وقد قررنا بالبراهين والإجماع عصمته من جريان الكفر على قلبه أو لسانه لا عمدا ولا سهوا أو أن يتشبه عليه ما يلقيه الملك مما يلقي الشيطان أو يكون للشيطان عليه سبيل أو أن يتقول على الله لا عمدا ولا سهوا ما لم ينزل عليه، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ﴿٤٤﴾﴾ الآية، وقال تعالى: ﴿إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ﴾ الآية.

ووجه ثان وهو استحالة هذه القصة نظرا وعرفا وذلك أن هذا الكلام لو كان كما روي لكان بعيد الالتئام متناقض الأقسام ممتزج المدح بالذم متخاذل التأليف والنظم ولما كان النبي ولا من بحضرته من المسلمين وصناديد المشركين ممن يخفى عليه ذلك وهذا لا يخفى على أدنى متأمل فكيف بمن رجح حلمه واتسع في باب البيان فصيح الكلام علمه.

ووجه ثالث أنه قد علم من عادة المنافقين ومعاندي المشركين وضعفة القلوب والجهلة من المسلمين نفورهم لأول وهلة، وتخليط

العدو على النبي لأقل فتنة وتعييرهم المسلمين والشماتة بهم الفينة بعد الفينة، وارتداد من في قلبه مرض ممن أظهر الإسلام لأدنى شبهة ولم يحك أحد في هذه القصة شيئاً سوى هذه الرواية الضعيفة الأصل ولو كان ذلك لوجدت قريش بها على المسلمين الصولة ولأقامت بها اليهود عليهم الحجة ولا فتنة أعظم من هذه البلية لو وجدت ولا تشغيب للمعادي حينئذ أشد من هذه الحادثة لو أمكنت، فما روي عن معاند فيها كلمة ولا عن مسلم بسببها بنت شفة فدل على بطلها واجتثاث أصلها ولا شك في إدخال بعض شياطين الإنس أو الجن هذا الحديث على بعض مغفلي المحدثين ليلبسن به على ضعفاء المسلمين.

ووجه رابع ذكر الرواة لهذه القضية أن فيها نزلت: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ...﴾ وهاتان الآيتان تردان الخبر الذي رووه لأن الله تعالى ذكر أنهم كادوا يفتنونه حتى يفتري وأنه لولا أن ثبته لكاد يركن إليهم فمضمون هذا ومفهومه أن الله تعالى عصمه من أن يفتري وثبته حتى لم يركن إليهم قليلا فكيف كثيرا وهم يرون في أخبارهم الواهية أنه زاد على الركون والافتراء بمدح آلهتهم، وأنه قال: افتريت على الله وقلت ما لم يقل، وهذا ضد مفهوم الآية وهي تضعف الحديث لو صح فكيف ولا صحة له؟ وهذا مثل قوله تعالى في الآية الأخرى ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ﴾. وقد روي عن ابن عباس: كل ما في القرآن كاد فهو ما لا يكون، قال الله تعالى: ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ﴾، ولم يذهب، وأكاد أخفيها ولم يفعل. قال القشيري القاضي: ولقد طالبه قريش وثقيف إذ مر بآلهتهم أن يقبل بوجهه إليها ووعدوه الإيمان به إن فعل فما فعل ولا كان ليفعل، قال ابن الانباري: ما قارب الرسول ولا ركن وقد ذكرت في معنى هذه الآية تفاسير أخر ما ذكرناه من نص الله

على عصمة رسوله ترد سفسافها فلم يبق في الآية إلا أن الله تعالى امتن على رسوله بعصمته وتثبيته بما كاده به الكفار وراموا من فتنته ومرادنا من ذلك تنزيهه وعصمته وهو مفهوم الآية.

وأما المأخذ الثاني فهو مبني على تسليم الحديث لو صح وقد أعاذنا الله من صحته ولكن على كل حال فقد أجاب عن ذلك أئمة المسلمين بأجوبة منها الغث والسمين..[1]

ويقرب من ذلك، تحدث العلامة الطباطبائي في الميزان[2].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾.

قال الشيخ المفيد: لم يكن منه في الأسرى ذنب عوتب عليه وانما كان ذلك من اصحابه الذين اسروا بغير علمه، وكفوا عن القتل طمعا في الفداء واشاروا به على النبي ﷺ فتوجه العتب عليهم في ذلك واللوم والتهديد، وان كان اول الخطاب قد وجه إلى النبي ﷺ وخاتمته تدل على انه لغيره. وانما وجه به ﷺ لأنه السفير بين الخلق وبين الله سبحانه كما قال في موضع آخر ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ فواجهه بالخطاب وكان المراد به امته، الا ترى إلى قوله بعد افراد النبي ﷺ بالخطاب ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ فجاء بلفظ الجمع بعد الافراد، وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾ فجاء بلفظ الجمع دون التوحيد، مع ان قوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ غير مفيد للخبر عن

---

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١٢٤.
(٢) تفسير الميزان، ج١٤، ص٣٩٦.

تخصيصه بالرأي في الأسرى ولا دال على انه عتاب له، بل هو محتمل لعتاب من اشاروا بذلك فيمن سواه وقد اكد ذلك بقوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾ وليس من صفات النبي ﷺ ارادة عرض الدنيا والخلاف لله تعالى فيما اراد من عمل الآخرة، ولا من صفاته ﷺ مقارفة ما يحبط الأعمال ويستحق عليه العقاب العظيم على التعجيل والتأجيل في ظاهر الكلام من توجهه إلى غير النبي ﷺ بقوله «اتريدون» وهذا اللفظ جمع على ما قدمناه.

قال المرتضى في التنزيه: ليس في ظاهر الآية ما يدل على انه ﷺ عوتب في شأن الاسارى بل لو قيل ان الظاهر يقتضي توجه الآية إلى غيره لكان اولى لان قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، لا شك أنه لغيره فيجب ان يكون المعاتب سواه والقصة في هذا الباب معروفة والرواية بها متظافرة لان الله تعالى أمر نبيه ﷺ بأن يأمر اصحابه بأن يثخنوا في قتل اعدائهم بقوله تعالى: ﴿فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾، وبلغ النبي ﷺ ذلك إلى أصحابه فخالفوه وأسروا يوم بدر جماعة من المشركين طمعا في الفداء فأنكر الله تعالى ذلك عليهم وبين ان الذي أمر به سواه.

قال: فإن قيل: فإذا كان النبي ﷺ خارجا عن العتاب فما معنى قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾. قلنا: لان الاصحاب انما اسروهم ليكونوا في يده ﷺ فهم اسراؤه على الحقيقة ومضافون إليه وإن كان لم يأمرهم بأسرهم بل أمر بخلافه.

فان قيل: أفما شاهدهم النبي ﷺ وقت الاسر فكيف لم ينههم عنه؟. قلنا: ليس يجب ان يكون عليه السلام مشاهدا لحال الاسر لانه كان

على ما وردت به الرواية يوم بدر جالسا في العريش، ولما تباعد أصحابه عنه اسروا من اسروه من المشركين بغير علمه ﷺ.

فإن قيل فما بال النبي ﷺ لم يأمر بقتل الاسارى لما صاروا في يده وان كان خارجا من المعصية وموجب العتاب أوليس لمااستشار اصحابه فأشار عليه ابو بكر باستبقائهم وعمر باستيصالهم رجع إلى رأي ابي بكر حتى روي أن العتاب كان من اجل ذلك؟. قلنا: أما الوجه في أنه عليه السلام لم يقتلهم فظاهر لانه غير ممتنع ان تكون المصلحة في قتلهم وهم محاربون وان يكون القتل أولى من الاسر فإذا اسروا تغيرت المصلحة وكان استبقاؤهم اولى والنبي ﷺ لم يعمل براي ابي بكر إلا بعد ان وافق ذلك ما نزل به الوحي عليه وإذا كان القرآن لا يدل بظاهر ولا فحوى على وقوع معصية منه ﷺ في هذا الباب فالرواية الشاذة لا يعول عليها ولا يلتفت إليها انتهى.

وقال العياض في الشفا: وأما قوله في أسارى بدر ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ الآيتين فليس فيه إلزام ذنب للنبي بل فيه بيان ما خص به وفضل من بين سائر الأنبياء فكأنه قال ما كان هذا لنبي غيرك كما قال: أحلت لى الغنائم ولم تحل لنبى قبلي.

فإن قيل فما معنى قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾ الآية. قيل معنى الخطاب لمن أراد ذلك منهم وتجرد غرضه لغرض الدنيا وحده والاستكثار منها وليس المراد بهذا النبي ﷺ ولا علية أصحابه، بل قد روي عن الضحاك أنها نزلت حين انهزم المشركون يوم بدر واشتغل الناس بالسلب وجمع الغنائم عن القتال حتى خشي عمر أن يعطف عليهم العدو[١]

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١٥٩.

وقال الرازي: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ الآيتان. والاستدلال من ثلاثة أوجه: الاول، قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾، وذلك يقتضي أن يكون استبقاء الاسرى محرما. الثاني، قوله: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾، وذلك مذكور في معرض الذم. الثالث، قوله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾.

ثم قال: الجواب الذى يدل على براءة منصب الانبياء في هذه الواقعة عن كل ما لا ينبغى وجوه:

الاول: إنه إما أن يكون قد أوحي له في جواز الاسر وخطر إليه شيء، أو ما أوحي إليه شيء فان كان قد أوحى إليه شيء لم يجز للنبي أن يستشير أصحابه فيه لان مع قيام النص وظهور الوحي لا يجوز الاشتغال بالاستشارة، وإن لم يوح إليه شيء البتة لم يتوجه عليه ذنب البتة.

الثاني: إن ذلك الحكم لو كان خطأ لامر الله تعالى بنقضه، فكان يؤمر بقتل الاسرى ويرد ما أخذ منهم، قلنا: لما لم يكن كذلك بل قال ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾، علمنا أنه لم يوجد الخطأ في ذلك الحكم البتة.

الثالث: إنه لم يشتغل بالاستغفار واللوم، وذلك يدل على عدم الذنب على ما تقدم. وإذا قد بينا ذلك فنقول: كما يأتي العتاب على ترك الواجب فقد يأتي أيضا على ترك الأولى والأولى في ذلك الوقت الاثخان وترك الفداء قطعا للاطماع وحسما للنزاع، ولولا أن ذلك من باب الاولى لما فوض النبي ذلك إلى الاصحاب، وهذا هو العذر عن قوله ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ فأما قوله ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾

فهو خطاب جمع فيصرف ذلك إلى القوم الذين رغبوا في المال. وأما قوله ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ فمعناه لو لا ما سبق من تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب أخذكم هذا الفداء. وهذا غاية التقريع في تخطئتهم في أخذ الفداء من جهة التدبير.

فان قلت: فان كان ذلك محللا لهم فما هذا التقريع البالغ؟. قلت: لان ذلك من باب الحروب، وما كان من ذلك الباب فقد يقع الخطأ فيه من جهة التدبير ويقرع ذلك المخطىء، وان كان غير مذنب. انتهى.

وقال العلامة الطباطبائي: وقد اختلف المفسرون في تفسير الآيات بعد اتفاقهم على انها إنما نزلت بعد وقعة بدر تعاتب أهل بدر وتبيح لهم الغنائم. والسبب اختلاف ما ورد في سبب نزولها ومعاني جملها من الاخبار المختلفة، فاختلفت التفاسير بحسب اختلافها فمن ظاهر في ان العتاب والتهديد متوجه إلى النبي ﷺ والمؤمنين جميعا، أو إلى النبي والمؤمنين ما عدا عمر، أو ما عدا عمر وسعد بن معاذ، أو إلى المؤمنين دون النبي أو إلى شخص أو اشخاص اشاروا إليه بالفداء بعد ما استشارهم. ومن قائل: ان العتاب انما هو على اخذهم الفداء، أو على استحلالهم الغنيمة قبل الاباحة من جانب الله، والنبي ﷺ يشاركهم في ذلك لما انه بدأ باستشارتهم مع ان القوم انما اخذوا الفداء بعد نزول الآيات لا قبله حتى يعاتبوا عليه والنبي ﷺ أجل من ان يجوز في حقه استحلال شيء قبل ان يأذن الله له فيه ويوحي بذلك إليه، وحاشا ساحة الحق سبحانه ان يهدد نبيه بعذاب عظيم ليس من شأنه ان ينزل عليه من غير جرم أجرمه وقد عصمه من المعاصي، والعذاب العظيم ليس ينزل إلا على جرم عظيم لا كما قيل: ان المراد به الصغائر. فالذي ينبغي ان يقال: ان قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى

ٱلْأَرْضِۚ﴾ ان السنة الجارية في الانبياء الماضين ﷺ انهم كانوا إذا حاربوا اعداءهم وظفروا بهم ينكلونهم بالقتل ليعتبر به من وراءهم فيكفوا عن محادة الله ورسوله، وكانوا لا يأخذون اسرى حتى يثخنوا في الارض، ويستقر دينهم بين الناس فلا مانع بعد ذلك من الاسر ثم المن أو الفداء، كما قال تعالى فيما يوحي إلى نبيه ﷺ بعد ما علا أمر الاسلام واستقر في الحجاز واليمن: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾. والعتاب على ما يهدي إليه سياق الكلام في الآية الاولى إنما هو على اخذهم الاسرى كما يشهد به ايضا قوله في الآية الثانية: ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ أي في اخذكم وإنما كانوا اخذوا عند نزول الآيات الاسرى دون الفداء وليس العتاب على استباحة الفداء أو اخذه كما احتمل. بل يشهد قوله في الآية التالية: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٩﴾﴾ حيث افتتحت بفاء التفريع التي تفرع معناها على ما تقدمها. على ان المراد بالغنيمة ما يعم الفداء، وأنهم اقترحوا على النبي ﷺ ان لا يقتل الاسرى ويأخذ منهم الفداء كما سألوه عن الأنفال أو سألوه ان يعطيهموها كما في آية صدر السورة وكيف يتصور ان يسألوه الانفال، ولا يسألوه ان يأخذ الفداء وقد كان الفداء المأخوذ ـ على ما في الروايات ـ يقرب من مائتين وثمانين الف درهم؟ فقد كانوا سألوا النبي ﷺ ان يعطيهم الغنائم، ويأخذ لهم منهم الفداء فعاتبهم الله من رأس على اخذهم الأسرى ثم أباح لهم ما اخذوا الأسرى لاجله وهو الفداء لا لأن النبي ﷺ شاركهم في استباحة الفداء واستشارهم في الفداء والقتل حتى يشاركهم في العتاب المتوجه إليهم. ومن الدليل من لفظ الأية على أن النبي ﷺ لا يشاركهم في العتاب أن العتاب في الأية متعلق بأخذ الاسرى وليس فيها ما يشعر بأنه استشارهم فيه أو

رضي بذلك ولم يرد في شيء من الاثار أنه ﷺ وصّاهم بأخذ الاسرى ولا قال قولا يشعر بالرضا بذلك بل كان ذلك مما أقدمت عليه عامة المهاجرين والانصار على قاعدتهم في الحروب إذا ظفروا بعدوّهم أخذوا الاسرى للاسترقاق أو الفداء[1].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِيٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾[2].

قال المرتضى في التنزيه: فإن قيل فما تأويل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِيٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ أوليس هذا عتابا له ﷺ من حيث اضمر ما كان ينبغي ان يظهره وراقب من لا يجب ان يراقبه فما الوجه في ذلك؟ الجواب: قلنا وجه هذه الآية معروف، وهو ان الله تعالى لما أراد نسخ ما كان عليه الجاهلية من تحريم نكاح زوجة الدعي، والدعي هو الذي كان احدهم يجتبيه ويربيه ويضيفه إلى نفسه على طريق البنوة، وكان من عادتهم ان يحرموا على انفسهم نكاح ازواج ادعيائهم كما يحرمون نكاح ازواج ابنائهم، فأوحى الله تعالى إلى نبيه ﷺ ان زيد بن حارثة وهو دعي رسول الله ﷺ سيأتيه مطلّقا زوجته، وأمره ان يتزوجها بعد فراق زيد لها ليكون ذلك ناسخا لسنة الجاهلية التي تقدم ذكرها فلما حضر زيد مخاصما زوجته عازما على طلاقها أشفق الرسول من ان يمسك عن

---

(١) تفسير الميزان، ج٩، ص١٣٤.

(٢) سورة الاحزاب، الآية ٣٧.

وعظه وتذكيره لا سيما وقد كان يتصرف على امره وتدبيره، فرجف المنافقون به إذا تزوج المرأة يقذفونه بما قد نزهه الله تعالى عنه فقال له ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ تبرؤاً مما ذكرناه وتنزهاً واخفى في نفسه عزمه على نكاحها بعد طلاقه لها لينتهي إلى امر الله تعالى فيها. ويشهد بصحة هذا التأويل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾، فدل على ان العلة في أمره في نكاحها ما ذكرناه من نسخ السنة المتقدمة.

فإن قيل العتاب باق على كل حال لانه قد كان ينبغي ان يظهر ما أظهره ويخشى الله ولا يخشى الناس قلنا: أكثر ما في الآية إذا سلمنا نهاية الاقتراح فيها ان يكون ﷺ فعل ما غيره اولى منه وليس ان يكون ﷺ بترك الأولى عاصيا وليس يمتنع على هذا الوجه ان يكون صبره على قذف المنافقين اهانته بقولهم افضل واكثر ثوابا فيكون ابداء ما في نفسه اولى من اخفائه على انه ليس في ظاهر الآية ما يقتضي العتاب، ولا ترك الاولى، وأما اخباره بأنه اخفى ما الله مبديه فلا شيء فيه من الشبهة وانما هو خير محض.

وأما قوله: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ﴾ ففيه أدنى شبهة وإن كان الظاهر لا يقتضي عند التحقيق ترك الافضل لانه اخبر أنه يخشى الناس وان الله أحق بالخشية ولم يخبر انك لم تفعل الأحق وعدلت إلى الادون ولو كان في الظاهر بعض الشبهة لوجب ان نتركه ونعدل عنه للقاطع من الادلة.

فإن قيل: فما المانع مما وردت به الرواية من ان رسول الله ﷺ رأى في بعض الاحوال زينب بنت جحش فهواها، فلما ان حضر زيد لطلاقها اخفى في نفسه عزمه على نكاحها بعده وهواه لها؟ أو ليس

الشهوة عندكم التي قد تكون عشقا على بعض الوجوه من فعل الله تعالى وأن العباد يقدرون عليها؟ وعلى هذا الوجه لا يمكنكم انكار ما تضمنه السؤال. قلنا: لم ننكر ما وردت به هذه الرواية الخبيثة من جهة أن فعل الشهوة يتعلق بفعل العباد وأنها معصية قبيحة بل من جهة أن عشق الانبياء عليهم السلام لمن ليس يحل لهم من النساء منفر عنهم، وحاط من مرتبتهم ومنزلتهم، وهذا مما لا شبهة فيه وليس كل شيء يجب ان يجتنبه الانبياء عليهم السلام مقصورا على افعالهم الا ترى ان الله تعالى قد جنبهم الفظاظة والغلظة والعجلة وكل ذلك ليس من فعلهم وأوجبنا ايضا ان يجتنبوا الامراض المنفرة والخلق المشينة كالجذام والبرص وتفاوت الصور واضطرابها وكل ذلك ليس من مقدورهم ولا فعلهم. وكيف يذهب على عاقل ان عشق الرجل زوجة غيره منفر عنه معدود في جملة معائبه ومثالبه، ونحن نعلم انه لو عرف بهذه الحال بعض الامناء والشهود لكان ذلك قادحا في عدالته وخافضا في منزلته، وما يؤثر في منزلة احدنا اولى من ان يؤثر في منازل من طهره الله وعصمه وأكمله وأعلى منزلته وهذا بين لمن تدبره[1]

وقال الرازي في «عصمة الانبياء»:

أولاً: انه لم يصدر من الرسول في هذه الواقعة مذمة، ولا عاتبه الله على شيء منه، ولا ذكر أنه عصى وأخطأ. ولا ذكر استغفار النبي منه، ولا أنه اعترف على نفسه مخطئا، وأنه لو صدر عنه زلة لوجد من ذلك شيء كما في سائر الانبياء متى صدرت عنهم زلة أو ترك مندوب وجد منه ما ذكرناه.

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص١٥٥.

وثانيها: إنه ذكر في القصة أنه ليس على النبي من حرج فيما فرض الله له، وهذا تصريح بأنه لم يصدر منه ذنب البتة.

وثالثها: إنه تعالى إنما زوجه إياها كيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا، ولم يقل: إني فعلت ذلك لاجل عشقك.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿زَوَّجْنَٰكَهَا﴾، ولو حصل في ذلك سوء لكان قدحا في الله تعالى. فثبت بهذه الوجوه أنه لم يصدر منه ذنب البتة في الواقعة.

ثم نقل عن المحققين في قوله تعالى: ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾. وجوها نذكر أفضلها:

إن الله تعالى لما أراد نسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الادعياء أوحى الله ان زيدا ـ وهو دعي رسول الله ـ يطلق زوجته فتزوج أنت بها. فلما حضر زيد ليطلقها أشفق رسول الله ﷺ من أنه لو طلقها للزمه التزوج بها فيصير بذلك سببا لسوء كلام المنافقين فيه فقال له: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾، واخفى في نفسه عزمه على نكاحها بعد طلاقه اياها، وهذا التأويل هو المطابق لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾، فثبت أن العلة في أمره بنكاحها ما ذكرناه من نسخ السنة المتقدمة.

ثم قال فإن قلت: هب أن الامر كذلك، ولكن قوله تعالى: ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ يدل على أن ذلك الاخفاء ما كان جائزاً له. قلت: أكثر ما فيه أنه أخفى ذلك اتقاء لسوء كلام المنافقين، ولو أنه أظهره وتحمل سوء مقالتهم لكان أكثر ثواباً فيه، فيرجع حاصله إلى ترك الأولى والأفضل، فليس ذلك من الذنب في شيء، فإما الذي

يذكرون من أنه عشقها فهو من باب الآحاد، والأولى تنزيه منصب الانبياء عن مثله لا سيما والقرآن لا يدل عليه البتة[١].

وقال الطبرسي: نزلت في زينب بنت جحش الأسدية، وكانت بنت أميمة بنت عبد المطلب، عمة رسول الله ﷺ، فخطبها رسول الله ﷺ على مولاه زيد بن حارثة، ورأت أنه يخطبها على نفسه، فلما علمت أنه يخطبها على زيد أبت وأنكرت، وقالت: أنا ابنة عمتك، فلم أكن لافعل. وكذلك قال أخوها عبد الله بن جحش فنزل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ﴾ الآية. يعني عبد الله بن جحش، وأخته زينب. فلما نزلت الآية، قالت: رضيت يا رسولالله، وجعلت أمرها بيد رسول الله ﷺ، وكذلك أخوها فأنكحها رسول الله ﷺ زيدا، فدخل بها، وساق إليها رسول الله ﷺ عشرة دنانير، وستين درهما مهرا وخمارا وملحفة ودرعا وإزارا، وخمسين مدا من طعام، وثلاثين صاعا من تمر، عن ابن عباس ومجاهد وقتادة. وقالت زينب: خطبني عدة من قريش، فبعثت أختي حمنة بنت جحش إلى رسول الله ﷺ أستشيره، فأشار بزيد، فغضبت أختي، وقالت: تزوج بنت عمتك مولاك. ثم أعلمتني، فغضبت أشد من غضبها، فنزلت الآية. فأرسلت إلى رسول الله ﷺ، وقلت: زوجني ممن شئت. فزوجني من زيد.

قال: وقيل: نزلت في أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط، وكانت وهبت نفسها للنبي ﷺ، فقال: قد قبلت، وزوجها زيد بن حارثة، فسخطت هي وأخوها، وقالا: إنما أردنا رسول الله ﷺ، فزوجنا عبده! فنزلت الآية. عن ابن زيد.

---

(١) عصمة الأنبياء، ص١٠٠ فما بعدها.

ثم قال: والذي أخفاه في نفسه، هو أنه إن طلقها زيد تزوجها، وخشي لائمة الناس أن يقولوا أمره بطلاقها، ثم تزوجها. وقيل: إن الذي أخفاه في نفسه، هو أن الله سبحانه أعلمه أنها ستكون من أزواجه، وأن زيدا سيطلقها. فلما جاء زيد، وقال له: أريد أن أطلق زينب. قال له: أمسك عليك زوجك. فقال سبحانه: لم قلت أمسك عليك زوجك، وقد أعلمتك أنها ستكون من أزواجك. روي ذلك عن علي بن الحسين عليه السلام. وهذا التأويل مطابق لتلاوة الآية وذلك أنه سبحانه أعلم أنه يبدي ما أخفاه، ولم يظهر غير التزويج. قال: زوجناكها، فلو كان الذي أضمره محبتها، أو إرادة طلاقها، لأظهر الله تعالى ذلك مع وعده بأنه يبديه. فدل ذلك على أنه إنما عوتب على قوله: أمسك عليك زوجك، مع علمه بأنها ستكون زوجته، وكتمانه ما أعلمه الله به، حيث استحى أن يقول لزيد إن التي تحتك، ستكون امرأتي.

ثم قال: وقيل: إن العرب كانوا ينزلون الأدعياء منزلة الأبناء في الحكم، فأراد ﷺ أن يبطل ذلك بالكلية، وينسخ سنة الجاهلية، فكان يخفي في نفسه تزويجها لهذا الغرض، كيلا يقول الناس إنه تزوج بامرأة ابنه، ويصفونه بما هو منزه عنه، ولهذا قال: أمسك عليك زوجك. ويشهد لهذا التأويل قوله فيما بعد ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾. فبين سبحانه أن الغرض في ذلك أن لا يجري المتبني في تحريم امرأته إذا طلقها على المتبني، مجرى الإبن من النسب والرضاع، في تحريم امرأته إذا طلقها على الاب[١].

---

(١) تفسير مجمع البيان، ج٨، ص١٥٩.

وقال العلامة الطباطبائي: ذيل الآيات أعني قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخۡشَوۡنَهُۥ وَلَا يَخۡشَوۡنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَۗ﴾ دليل على أن خشيته ﷺ الناس لم تكن خشية على نفسه بل كان خشية في الله فأخفى في نفسه ما أخفاه استشعارا منه أنه لو أظهره عابه الناس وطعن فيه بعض من في قلبه مرض فأثّر ذلك أثرا سيئا في ايمان العامة، وهذا الخوف ـ كما ترى ـ ليس خوفا مذموما بل خوف في الله هو في الحقيقة خوف من الله سبحانه. فقوله: ﴿وَتَخۡشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخۡشَىٰهُۖ﴾ الظاهر في نوع من العتاب ردع عن نوع من خشية الله وهي خشيته عن طريق الناس وهداية إلى نوع آخر من خشيته تعالى وأنه كان من الحري أن يخشى الله دون الناس ولا يخفي ما في نفسه ما الله مبديه وهذا نعم الشاهد على أن الله كان قد فرض له أن يتزوج زوجة زيد الذي كان تبناه ليرتفع بذلك الحرج عن المؤمنين في التزوج بأزواج الادعياء وهو ﷺ كان يخفيه في نفسه إلى حينٍ مخافة سوء أثره في الناس فأمنه الله ذلك بعتابه عليه نظير ما تقدم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ ـ إلى قوله ـ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ الآية. فظاهر العتاب الذى يلوح من قوله: ﴿وَتَخۡشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخۡشَىٰهُۖ﴾ مسوق لانتصاره وتأييد أمره قبال طعن الطاعنين ممن في قلوبهم مرض نظير ما تقدم في قوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعۡلَمَ ٱلۡكَٰذِبِينَ ۝٤٣﴾. ومن الدليل على أنه انتصار وتأييد في صورة العتاب قوله بعدُ: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا﴾ حيث أخبر عن تزويجه اياها كأنه أمر خارج عن ارادة النبي ﷺ واختياره ثم قوله: ﴿وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولٗا﴾. فقوله: ﴿لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ إِذَا قَضَوۡاْ مِنۡهُنَّ وَطَرٗاۚ﴾ تعليل للتزويج ومصلحة للحكم، وقوله: ﴿وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولٗا﴾ مشير الى تحقق الوقوع وتأكيد للحكم. ومن ذلك يظهر أن

الذي كان النبي ﷺ يخفيه في نفسه هو ما فرض الله له أن يتزوجها لا هواها وحبه الشديد لها وهي بعدُ مزوجة كما ذكره جمع من المفسرين واعتذروا عنه بأنها حالة جبِلِّية لا يكاد يسلم منها البشر، فان فيه أولا: منع أن يكون بحيث لا يقوى عليه التربية الالهية، وثانياً: أنه لا معنى حينئذ للعتاب على كتمانه واخفائه في نفسه فلا مجوز في الاسلام لذكر حلائل الناس والتشبب بهن[١].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝١﴾[٢].

قال المرتضى: فإن قيل أوليس ظاهر هذا الخطاب يتضمن العتاب؟ والعتاب لا يكون إلا على ذنب كبير أو صغير.

الجواب: قلنا ليس في ظاهر الآية ما يقتضي عتابا، وكيف يعاتبه الله تعالى على ما ليس بذنب، لان تحريم الرجل بعض نسائه لسبب أو لغير سبب ليس بقبيح، ولا داخل في جملة الذنوب، واكثر ما فيه انه مباح. ولا يمتنع ان يكون قوله تعالى: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ﴾ خرج مخرج التوجع من حيث يتحمل المشقة في إرضاء زوجاته وإن كان ما فعل قبيحا ولو أن احدنا أرضى بعض نسائه بتطليق اخرى أو بتحريمها لحسن ان يقال له لم فعلت ذلك وتحملت المشقة فيه، وان كان ما فعل قبيحا. ويمكن ايضا إذا سلمنا ان القول يقتضي ظاهره العتاب ان يكون ترك التحريم افضل من فعله فكأنه عدل بالتحريم عن الأولى ويحسن ان يقال لمن عدل عن النفل لم لم تفعله أو كيف

(١) تفسير الميزان، ج١٦، ص٣٢٢.
(٢) أول سورة التحريم.

عدلت عنه أو الظاهر الذي لا شبهة فيه قد يُعدل عنه لدليل، فلو كان للآية ظاهر تقتضي العتاب لجاز أن يصرفه إلى غيره لقيام الدلالة على انه لا يفعل شيئاً من الذنوب ولان القصة التي خرجت الآية عليها لا يقتضي ماله تعلق بالذنب على وجه من الوجوه[١]. ويقرب منه كلامه للرازي[٢].

وقال العلامة الطباطبائي أن الآية «خطاب مشوب بعتاب لتحريمه ﷺ لنفسه بعض ما أحل الله له، ولم يصرح تعالى به ولم يبين أنه ما هو؟ وماذا كان؟ غير أن قوله: ﴿تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ﴾ يومي أنه كان عملا من الاعمال المحللة التي يقترفها النبي ﷺ لا ترتضيه أزواجه فضيّقن عليه وآذينه حتى أرضاهن بالحلف على أن يتركه ولا يأتي به بعد على ما تدل عليه الآية التالية فإن ظاهر قوله: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ الخ، إنه ﷺ حلف على ذلك ومن شأن اليمين أن يوجب عروض الوجوب إن كان الحلف على الفعل والحرمة وإن كان الحلف على الترك، وإذ كان ﷺ حلف على ترك ما أحل الله له فقد حرم ما أحل الله له بالحلف. وليس المراد بالتحريم تشريعه ﷺ على نفسه الحرمة فيما شرع الله له فيه الحلية فليس له ذلك. وقوله: ﴿تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ﴾ قرينة على أن العتاب بالحقيقة متوجه اليهن، ويؤيده قوله خطابا: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ الخ، مع قوله فيه: ﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٣].

وقال الشيخ الطوسي: وقيل في سبب نزول قوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ﴾ قولان: احدهما: قال زيد بن أسلم ومسروق وقتادة والشعبي وابن زيد

---

(١) تنزيه الأنبياء، ص١٦٨.

(٢) عصمة الأنبياء، ص١١١.

(٣) تفسير الميزان، ج١٩، ص٣٢٩.

والضحاك: ان النبي ﷺ حرم على نفسه مارية القبطية بيمين انه لا يقربها طلبا لمرضاة حفصة زوجته، لانها غارت عليه من أجلها. والقول الثاني: ما رواه عبد الله بن شداد بن الهلال: إن النبي ﷺ كان شرب عند زينب شراب عسل كانت تصلحه له، فكان يطول مكثه عندها فكرهت ذلك عائشة وحفصة، فقالت له إنا نشم منك ريح المغافير، وهي بقلة متغيرة الرائحة ـ في قول المفسرين ـ وقال الزجاج: هي بقلة منتنة، فحرم النبي ﷺ شراب العسل الذي كان يشربه عند زوجته زينب بنت جحش. وقيل: ذكرت ذلك له حفصة، فحرمه النبي ﷺ على نفسه. ومن قال: انها نزلت بسبب مارية قال: انه قال: هي علي حرام، فجعل الله فيه كفارة يمين ـ ذكره ابن عباس والحسن ـ ومن قال: إن التحريم كان في شراب كان يعجبه قال: إنه حلف على انه لا يشربه فعاتبه الله على تحريم ما أحل الله له[١].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ۝٢ وَيَنصُرَكَ ٱللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا ۝٣﴾[٢].

قال المرتضى في التنزيه: أما من نفى عنه ﷺ صغائر الذنوب مضافا إلى كبائرها فله عن هذه الآية اجوبة نحن نذكرها ونبين صحيحها من سقيمها:

منها: انه أراد تعالى باضافة الذنب إليه ذنب ابيه آدم عليه السلام وحسنت هذه الاضافة لاتصال القربى وعفوه لذلك من حيث اقسم آدم

(١) التبيان، ج١٠، ص٤٣.
(٢) اول سورة الفتح.

على الله تعالى به فأبر قسمه فهذا المتقدم والذنب المتأخر هو ذنب شيعته وشيعة أخيه عليه السلام. وهذا الجواب يعترضه ان صاحبه نفى عن نبي ذنبا واضافه إلى آخر والسؤال عليه فيمن اضافه إليه كالسؤال فيمن نفاه عنه. ويمكن إذا اردنا نصرة هذا الجواب ان نجعل الذنوب كلها لامته صلى الله عليه وآله ويكون ذكر التقدم والتأخر انما أراد به ما تقدم زمانه وما تأخر كما يقول القائل مؤكدا: «لقد غفرت لك ما قدمت وما أخرت وصفحت عن السالف والآنف من ذنوبك». ولاضافه ذنوب أمته إليه وجه في الاستعمال معروف، لان القائل قد يقول لمن حضره من بني تميم أو غيرهم من القبائل انتم فعلتم كذا وكذا وقلتم فلانا وان كان الحاضرون ما شهدوا ذلك ولا فعلوه وحسنت الاضافة للاتصال والتسبب ولا سبب اوكد مما بين الرسول صلى الله عليه وآله وامته فقد يجوز توسعا وتجوزا ان تضاف ذنوبهم إليه.

أقول: وهذا الجواب في غاية الضعف فإن القرآن انما قال ﴿مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ بصيغة المخاطب المفرد لا المخاطب الجمع ليصح ما ذكره المرتضى في وجه الاسناد في مثال بني تميم أو غيرهم. والتوجيه الذي ذكره لا يتم في المخاطب المفرد. فإذا كان المجيب بالجواب الأول قد أخطأ اذ نفى ذنبا عن الرسول صلى الله عليه وآله ليسنده إلى آدم عليه السلام، فإن المرتضى اخطأ في موافقته على تحويل الذنب إلى ذنوب الأمة باعتباره لا ينسجم مع ظاهر الآية على الاطلاق.

واما ما جاء في تفسير القمي عن محمد بن جعفر، عن محمد بن احمد، عن محمد بن الحسين، عن علي بن النعمان، عن علي بن ايوب، عن عمر بن يزيد بياع السابري عن الصادق عليه السلام: انه سئل عليه السلام عن هذه الآية فقال ما كان له ذنب ولا همّ بذنب، ولكن الله

حمله ذنوب شيعته ثم غفرها لها[1]. فهو مما لا يصح الاستناد اليه، لعدم ثبوت وثاقة علي بن ايوب. مع ان مضمون هذه الرواية يختلف عما قاله المرتضى، فإن مقتضاها ان الله تعالى قد حمل الرسول ﷺ ذنوب شيعته ثم غفرها له، فهي اضحت ذنوبه فشملها الغفران، وهو ما قد يقال انه مخالف للنصوص القرآنية الصحيحة من انه لا يحمل احد ذنب أحد.

اما ما استشهد به الرازي لهذا الاحتمال من انه إذا اساء بعض خدم الرجل أو احسن يقال له: لقد أحسنت أو اسأت، فهو انما يصح إذا كان هناك نحو انتساب بين الرجل وخدمه فيما فعل، ولا تكفي النسبة بينهما ان لم يكن للفعل علاقة بهذه النسبة، ولذا لو لم يطلب منه ذلك أو لم يسمح له به، كان له ان ينكر نسبة الفعل اليه، على أن مؤدى ذلك كون الاسناد مجازيا وهو خلاف ظاهر الآية القرآنية، لا يصار اليه الا إذا انحصر التوجيه به.

ثم قال المرتضى: ومنها: انه سمّى ترك الندب ذنبا وحسن ذلك لانه ﷺ ممن لا يخالف الاوامر الا هذا الضرب من الخلاف، ولعظم منزلته وقدره فجاز ان يسمي بالذنب منه ما إذا وقع من غيره لم يسم ذنبا. وهذا الوجه يضعفه على بعد هذه التسمية انه لا يكون معنى لقوله انني اغفر ذنبك، ولا وجه في معنى الغفران يليق بالعدول عن الندب عن الذنب.

ووجّهه الرازي بناء على ما اشتهر من ان حسنات الأبرار سيئات المقربين، فيكون ترك الندب بالنسبة إلى الرسول ﷺ ذنبا.

---

(١) تفسير القمي، ج٢، ص٣١٤. والظاهر ان في السند خطأ والصحيح هو علي بن ابراهيم عن محمد بن جعفر ومحمد بن احمد عن محمد بن الحسين.

ومنها: ان القول خرج مخرج التعظيم وحسن الخطاب كما قلناه في قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾. وهذا ليس بشيء لان العادة قد جرت فيما يخرج هذا المخرج من الالفاظ أن يجري مجرى الدعاء، مثل قولهم: غفر الله لك وليغفر الله لك، وما أشبه ذلك ولفظ الآية بخلاف هذا لان المغفره جرت فيها مجرى الجزاء والغرض في الفتح.

ورد عليه في الميزان: وفيه أن العادة جرت في هذا النوع من الخطاب أن يورد بلفظ الدعاء. كما قيل

ثم قال المرتضى: وقد كنا ذكرنا في هذه الآية وجها اخترناه وهو أشبه بالظاهر مما تقدم، وهو أن يكون المراد بقوله ما تقدم من ذنبك الذنوب إليك (ما وقع عليك من ذنب الغير اليك)، لان الذنب مصدر والمصدر يجوز إضافته إلى الفاعل والمفعول معا، ألا ترى أنهم يقولون أعجبني ضرب زيد عمرا إذا أضافوه إلى الفاعل، وأعجبني ضرب زيد عمرا إذا أضافوه إلى المفعول. ومعنى المغفرة على هذا التأويل هي الازالة والفسخ والنسخ لاحكام أعدائه من المشركين عليه، وذنوبهم إليه في منعهم إياه عن مكة وصدهم له عن المسجد الحرام. وهذا التأويل يطابق ظاهر الكلام حتى تكون المغفرة غرضا في الفتح ووجها له، وإلا فإذا أراد مغفرة ذنوبه لم يكن لقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ معنى معقول لان المغفرة للذنوب لا تعلق لها بالفتح إذ ليست غرضا فيه. وأما قوله تعالى: ﴿مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ فلا يمتنع ان يريد به ما تقدم زمانه من فعلهم القبيح لك ولقومك وما تأخر...

فإن قيل ليس يعرف اضافة المصدر إلى المفعول إلا إذا كان

المصدر متعديا بنفسه مثل قولهم: اعجبني ضرب زيد عمرا، واضافة مصدر غير متعد إلى مفعوله غير معروفة. قلنا: هذا تحكم في اللسان وعلى أهله لانهم في كتب العربية كلها اطلقوا ان المصدر يضاف إلى الفاعل والمفعول معا، ولم يستثنوا متعديا من غيره، ولو كان بينهما فرق لبينوه وفصلوه كما فعلوا في غيره، وليس قلة الاستعمال معتبرة في هذا الباب لان الكلام إذا كان له أصل في العربية استعمل عليه وان كان قليل الاستعمال. وبعدُ فإن ذنبهم ههنا إليه انما هو صدهم له عن المسجد الحرام ومنعهم اياه عن دخوله، فمعنى الذنب متعد، وإذا كان معنى المصدر متعديا جاز أن يجري ما يتعدى بلفظه، فإن من عادتهم ان يحملوا الكلام تارة على معناه وأخرى على لفظه ولو اجرى الكلام على لفظه لنصب المعطوف به وأمثال هذا المعنى كثير وفيما ذكرناه كفاية بمشيئة الله تعالى.

وهذا الوجه ذكره ايضا الشيخ الطبرسي في مجمع البيان والشيخ الطوسي في التبيان تبعا للسيد المرتضى، كما ذكرا الوجه الحاكي عن كون المقصود به ذنوب الامة.

وذكر الرازي، من جملة الوجوه في توجيه الآية، ان يكون المراد بالذنوب الصغائر التي يجوزونها على النبي ﷺ، أو ما كان قبل النبوة، بناء منه وممن ذهب إلى مذهبه، من عدم عصمة الأنبياء عن الذنوب قبل النبوة، وهي توجيهات لا تتم بناء على ما اثبتناه في البحوث السابقة، من عصمتهم عليهم السلام عن الذنوب صغيرها وكبيرها، قبل النبوة وبعدها.

ومن الوجوه التي اشار اليه العياض في الشفا، ما اختاره بعضهم وحكاه عن الطبري من ان يكون المقصود ما وقع سهوا. وقد بينا فيما سبق ان المعصية عن الذنب تشمل حالة السهو.

وهنا وجه لم يذكره السابقون، وهو ان يكون المقصود بالذنب، ما ارتكبه الرسول ﷺ اتجاه الكافرين والمشركين وامة الجاهلية وما اوجبه من ملاحقات بينه وبين قومه، فيكون الفتح الموعود به قد حسم كل تلك المرحلة وقلبها من حالة التعاطي السلبي من قبل المشركين مع الرسول ﷺ اذ كانوا يعتقدون انه اخطأ بحقهم، إلى حالة من التسليم له ﷺ. وربما كان هذا هو مراد المرتضى من اضافة المصدر إلى المفعول، وكان عليه ان يذكر الأمر بهذه الصيغة.

وهذا المعنى هو الذي ذهب اليه العلامة الطباطبائي في الميزان، اذ قال: اللام في قوله: «ليغفر» للتعليل على ما هو ظاهر اللفظ فظاهره أن الغرض من هذا الفتح المبين هو مغفرة ما تقدم من ذنبك وما تأخر، ومن المعلوم أن لا رابطة بين الفتح وبين مغفرة الذنب ولا معنى معقولا لتعليله بالمغفرة... (وهذا) نعم الشاهد على أن ليس المراد بالذنب في الآية هو الذنب المعروف وهو مخالفة التكليف المولوي، ولا المراد بالمغفرة معناها المعروف وهو ترك العقاب على المخالفة المذكورة فالذنب في اللغة على ما يستفاد من موارد استعمالاته هو العمل الذي له تبعة سيئة كيفما كان، والمغفرة هي الستر على الشيء، وأما المعنيان المذكوران المتبادران من لفظي الذنب والمغفرة إلى أذهاننا اليوم أعني مخالفة الامر المولوي المستتبع للعقاب وترك العقاب عليها فإنما لزماهما بحسب عرف المتشرعين. وقيام النبي بالدعوة ونهضته على الكفر والوثنية فيما تقدم على الهجرة وإدامته ذلك وما وقع له من الحروب والمغازي مع الكفار والمشركين فيما تأخر عن الهجرة كان عملا منه ذا تبعة سيئة عند الكفار والمشركين وما كانوا ليغفروا له ذلك ما كانت لهم شوكة ومقدرة، وما كانوا لينسوا زهوق ملتهم وانهدام سنتهم وطريقتهم،

ولا ثارات من قتل من صناديدهم دون أن يشفوا غليل صدورهم بالانتقام منه وإمحاء اسمه وإعفاء رسمه، غير أن الله سبحانه رزقه هذا الفتح وهو فتح مكة أو فتح الحديبية المنتهي إلى فتح مكة فذهب بشوكتهم وأخمد نارهم فستر بذلك عليه ما كان لهم عليه من الذنب وآمنه منهم. فالمراد بالذنب، والله أعلم، التبعة السيئة التي لدعوته عند الكفار والمشركين وهو ذنب لهم عليه كما في قول موسى لربه: ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ ﴿١٤﴾﴾[1]، وما تقدم من ذنبه هو ما كان منه بمكة قبل الهجرة، وما تأخر من ذنبه هو ما كان منه بعد الهجرة، ومغفرته تعالى لذنبه هي ستره عليه بإبطال تبعته بإذهاب شوكتهم وهدم بنيتهم، ويؤيد ذلك ما يتلوه من قوله: ﴿وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ ـ إلى أن قال ـ وَيَنصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا ﴿٣﴾﴾.

ومما تقدم يظهر معنى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴿١﴾ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴿٢﴾ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ ﴿٣﴾﴾[2].

فالآية لا تدل على انه ﷺ قد ارتكب ذنبا، بل هذه الآية ابعد من سابقتها عن هذا المعنى، لأن الوزر في اصل اللغة الثقل كما ذكر المرتضى في التنزيه. قال: وانما سميت الذنوب بأنها اوزار لانها تثقل كاسبها وحاملها فإذا كان أصل الوزر ما ذكرناه فكل شيء اثقل الانسان وغمه وكده وجهده جاز ان يسمى وزرا تشبيها بالوزر الذي هو الثقل الحقيقي وليس يمتنع ان يكون الوزر في الآية انما أراد به غمه ﷺ وهمه بما كان عليه قومه من الشرك وأنه كان هو بينهم مستضعفا مقهورا فكل ذلك مما يتعب الفكر ويكد النفس فلما أن أعلى الله كلمته ونشر دعوته وبسط يده خاطبه بهذا الخطاب تذكيرا له بمواقع النعمة عليه

---

(١) سورة الشعراء، الآية ١٤.

(٢) سورة الانشراح او الشرح.

ليقابله بالشكر والثناء والحمد. ويقوّي هذا التأويل قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾، وقوله عز وجل: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾، والعسر بالشدائد والغموم اشبه وكذلك اليسر بتفريج الكرب وإزالة الهموم والغموم اشبه.

وقد أيد الرازي ان يكون المراد بالوزر الثقل بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ أي اثقالها، وذهب إلى ان تسمية الذنب بالوزر مجاز ثم بين الثقل بالنحو الذي ذكره المرتضى.

قال المرتضى: فإن قيل هذا التأويل يبطله ان هذه السورة مكية نزلت على النبي ﷺ، وهو في الحال الذي ذكرتم انها تغمه من ضعف الكلمة وشدة الخوف من الاعداء وقبل ان يعلي الله كلمة المسلمين على المشركين فلا وجه لما ذكرتموه. قلنا عن هذا السؤال جوابان: أحدهما انه تعالى لما بشره بأنه يعلي دينه على الدين كله ويظهره عليه ويشفى ﷺ من اعدائه وغيظه وغيظ المؤمنين به كان بذلك واضعاً عنه ثقل غمه بما كان يلحقه من قومه ومطيبا لنفسه ومبدلا عسره يسرا، لانه يثق بأن وعد الله تعالى حق ما يخلف فامتن الله تعالى عليه بنعمة سبقت الامتنان وتقدمته. والجواب الآخر: ان يكون اللفظ وان كان ظاهره الماضي فالمراد به الاستقبال، ولهذا نظائر كثيرة في القرآن والاستعمال، قال الله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا۟ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾، إلى غير ذلك مما شهرته تغني عن ذكره.

ويمكن ان يجاب عن هذا التساؤل بجواب آخر غير ما ذكره المرتضى، وهو انه ﷺ كان يحمل هما وغما جراء ما كان يراه من قومه من ضلال وشرك فكانت بعثته في حد نفسها امرا مريحا للرسول ﷺ اذ كان في ذلك باب الفرج للأمة والهداية بعد الضلالة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾.

أوليس هذا يقتضي إطلاقه الضلال عن الدين؟ وذلك مما لا يجوز عندكم قبل النبوة ولا بعدها؟.

وفي الجوابّ عن هذا السؤال ذكر المرتضى وجوهاً خمسة:

أولها: إنه أراد وجدك ضالا عن النبوة فهداك إليها أو عن شريعة الاسلام التي نزلت عليه وأمر بتبليغها إلى الخلق وبإرشاده ﷺ إلى ما ذكرناه أعظم النعم عليه. والكلام في الآية خارج مخرج الامتنان والتذكير بالنعم. وليس لأحد أن يقول إن الظاهر بخلاف ذلك لأنه لا بد في الظاهر من تقدير محذوف يتعلق به الضلال لأن الضلال، هو الذهاب والانصراف، فلا بد من أمر يكون منصرفا عنه، فمن ذهب إلى أنه أراد الذهاب عن الدين فلا بد له من أن يقدر هذه اللفظة ثم يحذفها ليتعلق بها لفظ الضلال، وليس هو بذلك أولى منا فيما قدرناه وحذفناه.

وأكّد الرازي في هذا الوجه بقوله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِي مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾.

وثانيها: أن يكون أراد الضلال عن المعيشة وطريق الكسب يقال للرجل الذي لا يهتدي طريق معيشته ووجه مكسبه: هو ضال لا يدري ما يصنع ولا أين يذهب، فامتن الله تعالى عليه بأن رزقه وأغناه وكفاه.

وثالثها: أن يكون أراد ووجدك ضالا بين مكة والمدينة عند الهجرة فهداك وسلمك من أعدائك. وهذا الوجه قريب لولا أن السورة مكية وهي متقدمة للهجرة إلى المدينة اللهم إلا أن يحمل قوله تعالى: «ووجدك»، على أنه سيجدك على مذهب العرب في حمل الماضي على معنى المستقبل فيكون له وجه.

ورابعها: أن يكون أراد بقوله ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ أي مضلولا عنه في قوم لا يعرفون حقك، فهداهم إلى معرفتك وأرشدهم إلى فضلك، وهذا له نظير في الاستعمال يقال فلان ضال في قومه وبين أهله إذا كان مضلولا عنه

وخامسها: إنه روي في قراءة هذه الآية الرفع «ألم يجدك يتيم فآوى ووجدك ضال فهدى» على أن اليتيم وجده وكذلك الضال وهذا الوجه ضعيف لأن القراءة غير معروفة ولأن هذا الكلام يسمج ويفسد أكثر معانيها انتهى.

وكل الوجوه المذكورة، ما عدا الوجه الأول والرابع، وجوه ضعيفة اذ الثاني يهتم بالجانب المعيشي ولا نظن ان القرآن اراد بمثل هذه الآية الاشارة إلى هذه النقطة. واما الثالث فهو يتعاطي في حالة خاصة جدا ومن المستبعد ان تكون هي المشار اليها بالآية الكريمة. والوجه الرابع يضعفه ان مقتضاه أن يكون الضال غير المهتدي، فوجد الله تعالى الرسول ضالا عن قومه فهداهم، وهو خلاف ظاهر الآيات مثل ﴿وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ﴾ والمقصود فأغناك وهكذا لا بد ان يكون المقصود «فهداك»، فأسلم الوجوه الوجه الأول، بناء على انه ﷺ لم يكن نبيا قبل البعثة، أو لم يكن يعمل بشريعة والا فالوجه المذكور يكون ضعيفا ايضا.

ومما يلحق بالوجه الأول ما قيل في الأجوبة ان الرسول ﷺ كان متحيرا في امر قومه فكان يخلو بغار حراء يتوجه إلى ربه فهداه إلى النبوة أو الاسلام، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾.

ونسب القاضي العياض في الشفاء إلى الامام الحسن بن علي عليه السلام انه كان يقرأ الآية هكذا «ووجدك ضال فهدى» أي به اهتدى

الضالون. ونسب إلى ابن عطاء انه فسر الضال هنا بالمحب اخذا من قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ أي محبتك القديمة. ونسب ايضا إلى الجنيد انه فسر الآية بقوله: «ووجدك متحيرا في بيان ما انزل اليك فهداك لبيانه، لقوله ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ﴾ إلى ان يقول القاضي: ولا اعلم احدا قال من المفسرين فيها ضالا عن الإيمان. وحكى عن الزهري تفسير الضال بالناسي من قوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾[1].

وهٰهنا وجه آخر هو ابقاء الآية على ظاهرها، وهو ظاهر العلامة الطباطبائي، قال:

المراد بالضلال عدم الهداية والمراد بكونه ﷺ ضالا حاله في نفسه مع قطع النظر عن هدايته تعالى فلا هدى له ﷺ ولا لأحد من الخلق إلا بالله سبحانه فقد كانت نفسه في نفسها ضالة وإن كانت الهداية الالهية ملازمة لها منذ وجدت فالآية في معنى قوله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾، ومن هذا الباب قول موسى على ما حكى الله عنه: ﴿فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾ أي لم أهتد بهدى الرسالة بعد. ويقرب منه ما قيل: إن المراد بالضلال الذهاب من العلم كما في قوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾، ويؤيده قوله: ﴿وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾[2].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١﴾ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ﴿٣﴾ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكْرَىٰٓ ﴿٤﴾ أَمَّا مَنِ ٱسْتَغْنَىٰ ﴿٥﴾ فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ ﴿٦﴾

---

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١١٢.

(٢) تفسير الميزان، ج٢٠، ص٣١٠.

وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَن جَاءَكَ يَسْعَىٰ ﴿٨﴾ وَهُوَ يَخْشَىٰ ﴿٩﴾ فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ﴿١٠﴾ كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿١١﴾ فَمَن شَاءَ ذَكَرَهُ ﴿١٢﴾﴾[1]

وهنا قيل، ان المخاطب بهذه الآيات هو رسول الله ﷺ، وقد عاتبه الله سبحانه وتعالى في اعراضه عن ابن ام مكتوم لما جاءه واقبل على غيره، وهذا ايسر ما فيه ان يكون صغيرة.

واجاب عنه المرتضى فقال: أما ظاهر الآية فغير دال على توجهها إلى النبي ﷺ ولا فيها ما يدل على أنه خطاب له بل هي خبر محض لم يصرح بالمخبر عنه، وفيها ما يدل عند التأمل على ان المعني بها غير النبي ﷺ، لانه وصفه بالعبوس، وليس هذا من صفات النبي ﷺ في قرآن ولا خبر مع الاعداء المنابذين فضلا عن المؤمنين المسترشدين ثم وصفه بأنه يتصدى للاغنياء ويتلهى عن الفقراء، وهذا مما لا يوصف به نبينا عليه السلام من يعرفه. فليس هذا مشبها مع اخلاقه الواسعة وتحننه على قومه وتعطفه. وكيف يقول له وما عليك الا يزكى وهو ﷺ مبعوث للدعاء والتنبيه؟ وكيف لا يكون ذلك عليه وكان هذا القول اغراء بترك الحرص على ايمان قومه؟ وقد قيل ان هذه السورة نزلت في رجل من اصحاب رسول الله ﷺ كان منه هذا الفعل المنعوت فيها. ونحن وان شككنا في عين من نزلت فيه فلا ينبغي ان نشك إلى أنها لم يعن بها النبي. وأي تنفير أبلغ من العبوس في وجوه المؤمنين والتلهي عنهم والاقبال على الاغنياء الكافرين والتصدي لهم، وقد نزه الله تعالى النبي ﷺ عما هو دون هذا في التنفير بكثير

وقال الطوسي في تفسيره: واختلفوا فيمن وصفه الله تعالى بذلك،

---

(١) سورة عبس الآيات ١ ـ ١٢.

فقال كثير من المفسرين وأهل الحشو: إن المراد به النبي قالوا وذلك أن النبي كان معه جماعة من أشراف قومه ورؤسائهم قد خلا بهم فاقبل ابن أم مكتوم ليسلم فأعرض النبي عنه كراهية أن تكره القوم إقباله عليه فعاتبه الله على ذلك. وقيل: إن ابن أم مكتوم كان مسلما، وإنما كان يخاطب النبي وهو لا يعلم أن رسول الله مشغول بكلام قوم، فيقول يا رسولالله. وهذا فاسد، لان النبي قد أجلّ الله قدره عن هذه الصفات، وكيف يصفه بالعبوس والتقطيب، وقد وصفه بأنه ﴿لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، وقال: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ وكيف يعرض عمن تقدم وصفه مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾. ومن عرف النبي وحسن أخلاقه وما خصه الله تعالى به من مكارم الاخلاق وحسن الصحبة حتى قيل إنه لم يكن يصافح احدا قط فينزع يده من يده، حتى يكون ذلك الذي ينزع يده من يده. فمن هذه صفته كيف يقطب في وجه أعمى جاء يطلب الاسلام، على أن الانبياء منزهون عن مثل هذه الاخلاق وعما هو دونها لما في ذلك من التنفير عن قبول قولهم والاصغاء إلى دعائهم، ولا يجوز مثل هذا على الانبياء من عرف مقدارهم وتبين نعتهم. وقال قوم: إن هذه الآيات نزلت في رجل من بني أمية كان واقفا مع النبي، فلما اقبل ابن أم مكتوم تنفر منه، وجمع نفسه وعبس في وجهه وأعرض بوجهه عنه فحكى الله تعالى ذلك وانكره معاتبة على ذلك.

وقال الطبرسي: قيل نزلت الآيات في عبد الله ابن ام مكتوم وذلك انه اتى رسول الله ﷺ وهو يناجي عتبة بن ربيعة وأبا جهل بن هشام والعباس بن عبد المطلب وأبيا وأمية بن خلف يدعوهم إلى الله ويرجو اسلامهم، فقال يا رسول الله أقرئني وعلمني مما علمك الله، فجعل يناديه ويكرر النداء ولا يدري انه مشتغل مقبل على غيره حتى ظهرت

الكراهة في وجه رسول الله ﷺ لقطعه كلامه، وقال في نفسه: يقول هؤلاء الصناديد انما اتباعه العميان والعبيد، فأعرض عنه وأقبل على القوم الذين يكلمهم فنزلت الآية. فكان رسول الله ﷺ بعد ذلك يكرمه واذا رآه قال مرحبا بمن عاتبني فيه ربي ويقول هل لك من حاجة، واستخلفه على المدينة مرتين في غزوتين. ثم قال بعد نقل كلام السيد المرتضى رحمه الله: وقيل ان ما فعله الأعمى كان نوعا من سوء الأدب فحسن تأديبه بالاعراض عنه الا انه كان يجوز ان يتوهم انه انما اعرض عنه لفقره، وأقبل عليهم لرياستهم تعظيما لهم فعاتبه الله على ذلك. وروي عن الصادق عليه السلام انه قال كان رسول الله ﷺ إذا رأى عبد الله بن ام مكتوم قال مرحبا مرحبا لا والله لا يعاتبني الله فيك ابدا، وكان يصنع فيه من اللطف حتى كان يكف عن النبي ﷺ مما يفعل به. . . ثم نقل انه روي عن الامام الصادق عليه السلام انها نزلت في رجل من بني امية كان عند النبي ﷺ فجاء ابن ام مكتوم فلما رآه تقذر منه. .

ثم قال: فإن قيل: فلو صح الخبر الأول، هل يكون العبوس ذنبا أم لا؟ فالجواب: إن العبوس والانبساط مع الأعمى سواء، إذ لا يشق عليه ذلك، فلا يكون ذنبا، فيجوز أن يكون عاتب الله سبحانه بذلك نبيه ﷺ، ليأخذه بأوفر محاسن الأخلاق، وينبهه بذلك على عظم حال المؤمن المسترشد، ويعرفه أن تأليف المؤمن ليقيم على إيمانه، أولى من تأليف المشرك، طمعا في إيمانه. وقال الجبائي: في هذا دلالة على أن الفعل يكون معصية فيما بعد، لمكان النهي. فأما في الماضي، فلا يدل على أنه كان معصية قبل أن ينهى عنه، والله سبحانه لم ينهه إلا في هذا الوقت[١].

---

(١) تفسير مجمع البيان الشيخ الطبرسي، ج١٠، ص٢٦٦.

وقد أخطأ الطبرسي في توجيهه لأن المسألة ليست مجرد انه ذنب نريد ان ننزه الرسول ﷺ عنه، بل مسألة اخلاق عوام الناس وليست اخلاق النبوة، وكأن الطبرسي لم يدقق فيما قاله المرتضى علما انه نقله عنه.

وكان لما قاله الطبرسي من نقل سبب النزول بصيغة «قيل» اثر في وقوع الطريحي في الفخ فكأنه لم يقرأ لفظة «قيل»، وهو بالتأكيد لم يحقق ذلك[١].

ان من توهم كون المخاطب بذلك هو النبي ﷺ، فقد استند في ذلك، اضافة إلى جهله بمقام النبي ﷺ، إلى كلمة «يدريك» مع انها ليست موجهة إلى الرسول ﷺ بل هي موجهة لمن عبس، ولم يقل القرآن: عبست وتوليت، فالخطاب بهذه الآية موجه بصيغة الغائب ثم بعد الالتفات اليه كان الخطاب المباشر، فإذا لم يثبت كون «عبس» هو النبي لا يصح اعتبار انه المعني بقوله «يدريك». اما ان نستدل على ان المقصود بـ«عبس» هو النبي من كلمة «يدريك» فهو مصادرة ومن سيّئ الاستدلال، لأن الأولى هي التي تدلنا على الثانية لا العكس. ثم انه لا توجد أي رواية من رواياتنا دلت على ان المقصود بذلك هو النبي ﷺ، واما ما نقله الطبرسي في مجمعه فهي رواية من روايات اهل السنة ولم نجد لها في كتبنا عين ولا أثر وإنما رواها علماء السنة عن سفيان الثوري فلسنا ندري من أين جاءت النسبة إلى الإمام الصادق عليه السلام واذا لم تكن الآية ظاهرة في كون الخطاب موجها إلى الرسول ﷺ، لم يعد يهمنا توجيه معقولية ذلك، لأنه في احسن الأحوال لن يتعدى كونه احتمالا.

(١) تفسير غريب القرآن فخر الدين الطريحي، ص٣٠٦.

ومن اغرب ما قيل في هذا المجال ما قاله المجلسي في البحار، من انه على تقدير نزول الآيات فيه ﷺ فقد كان العتاب على ترك الأولى أو المقصود منه ايذاء الكفار وقطع اطماعهم عن موافقة النبي ﷺ لهم وذمهم على تحقير المؤمنين كما مر مرارا.

ولست ادري أي اولى تركه الرسول ﷺ، واي اخلاق لا يتوقع صدورها من عالم فضلا عن النبي ﷺ، يمكن نسبتها إلى الرسول ﷺ تحت عنوان ان ذلك الأولى. والاشنع من ذلك ان يبرر كل ذلك تحت عنوان الطبع البشري، وكأن الرسول ﷺ لم يتخلق بأخلاق الله تعالى، ليكون مقهورا للطبع البشري. لقد بينا بشكل مفصل ان الطبع البشري لا يصح بأي حال من الاحوال ان يبرر به اخطاء وسلوك سيئ لغير الانبياء فضلا عنهم عليهم السلام.

وممن انكر كون الخطاب متوجها إلى الرسول ﷺ الرازي في كتابه عصمة الانبياء قال: لا نسلم أن هذا الخطاب متوجه إلى النبي. لا يقال: إن أهل التفسير قالوا: الخطاب مع الرسول، لانا نقول: هذه رواية الآحاد فلا تقبل في هذه المسألة، ثم إنها معارضة بأمور:

الاول: إنه وصفه بالعبوس وليس هذا من صفات النبي في قرآن ولا خبر مع الاعداء والمعاندين فضلا عن المؤمنين والمسترشدين.

الثاني: وصفه بأنه تصدى للاغنياء وتلهى عن الفقراء وذلك غير لائق باخلاقه.

الثالث: إنه لا يجوز أن يقال للنبى ﴿وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ (٧)﴾ فان هذا إغراء بترك الحرص على ايمان قومه فلا يليق بمن بعث بالدعاء والتنبيه.

واذا كان الرازي قد علم من صفات النبي ﷺ عدم امكان صدور مثل ذلك عنه، فبالأولى نحن.

وقال العلامة الطباطبائي: وفي الآيات الاربع عتاب شديد ويزيد شدة بإتيان الآيتين الاوليين في سياق الغيبة لما فيه من الاعراض عن المشافهة والدلالة على تشديد الانكار، وإتيان الآيتين الاخيرتين في سياق الخطاب لما فيه من تشديد التوبيخ وإلزام الحجة بسبب المواجهة بعد الاعراض والتقريع من غير واسطة. وفي التعبير عن الجائي بالاعمى مزيد توبيخ لما أن المحتاج الساعي في حاجته إذا كان أعمى فاقدا للبصر وكانت حاجته في دينه دعته إلى السعي فيها خشية الله كان من الحري أن يرحم ويخص بمزيد الاقبال والتعطف لا أن ينقبض ويعرض عنه. وقيل ـ بناء على كون المراد بالمعاتب هو النبي ﷺ ـ : أن في التعبير عنه أولا بضمير الغيبة إجلالا له لايهام أن من صدر عنه العبوس والتولي غيره ﷺ لانه لا يصدر مثله عن مثله، وثانياً بضمير الخطاب إجلالا له أيضا لما فيه من الايناس بعد الايحاش والاقبال بعد الاعراض. وفيه أنه لا يلائمه الخطاب في قوله بعد: ﴿أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَىٰ ۝٥ فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّىٰ ۝٦﴾ إلخ والعتاب والتوبيخ فيه أشد مما في قوله: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ۝١﴾ إلخ ولا إيناس فيه قطعا[١].

وليست الآيات ظاهرة الدلالة على أن المراد بها هو النبي ﷺ بل خبر محض لم يصرح بالمخبر عنه بل فيها ما يدل على أن المعني بها غيره لان العبوس ليس من صفات النبي ﷺ مع الاعداء المباينين فضلا عن المؤمنين المسترشدين. ثم الوصف بأنه يتصدى للاغنياء ويتلهى عن

(١) تفسير الميزان، ج٢٠، ص١٩٩.

الفقراء لا يشبه أخلاقه الكريمة كما عن المرتضى رحمه الله. وقد عظّم الله خلقه ﷺ إذ قال ـ وهو قبل نزول هذه السورة ـ : ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ والآية واقعة في سورة «ن» التي اتفقت الروايات المبينة لترتيب نزول السور على أنها نزلت بعد سورة ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ فكيف يعقل أن يعظم الله خلقه في أول بعثته ويطلق القول في ذلك ثم يعود فيعاتبه على بعض ما ظهر من أعماله الخلقية ويذمه بمثل التصدي للاغنياء وإن كفروا والتلهي عن الفقراء وإن آمنوا واسترشدوا. وقال تعالى أيضا: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢١٥﴾﴾[1] فأمره بخفض الجناح للمؤمنين والسورة من السور المكية والآية في سياق قوله: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ النازل في أوائل الدعوة. وكذا قوله: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾﴾[2] وفي سياق الآية قوله: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿٩٤﴾﴾[3] النازل في أول الدعوة العلنية فكيف يتصور منه ﷺ العبوس والإعراض عن المؤمنين وقد أمر باحترام إيمانهم وخفض الجناح وأن لا يمد عينيه إلى دنيا أهل الدنيا. على أن قبح ترجيح غنى الغني ـ وليس ملاكا لشيء من الفضل على كمال الفقير وصلاحه بالعبوس والاعراض عن الفقير والاقبال على الغني لغناه قبح عقلي مناف لكريم الخلق الانساني لا يحتاج في لزوم التجنب عنه إلى نهي لفظي. وبهذا وما تقدمه يظهر الجواب عما قيل: إن الله سبحانه لم ينهه ﷺ عن هذا الفعل إلا في هذا الوقت فلا يكون معصية منه إلا بعده وأما قبل النهي فلا. وذلك أن دعوى أنه تعالى لم ينهه إلا

(١) سورة الشعراء، الآيتان ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٢) سورة الحجر، الآية ٨٨.

(٣) سورة الحجر، الآية ٩٤.

في هذا الوقت تحكم ممنوع، ولو سلم فالعقل حاكم بقبحه ومعه ينافي صدوره كريم الخلق وقد عظم الله خلقه ﷺ قبل ذلك إذ قال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴿٤﴾﴾ وأطلق القول، والخلق ملكة لا تتخلف عن الفعل المناسب لها[1].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾.

قال في الشفا: إن السمرقندي قال: معناه ما كنت تدري قبل الوحي أن تقرأ القرآن ولا كيف تدعو الخلق إلى الإيمان، وقال بكر القاضي نحوه، قال ولا الإيمان الذي هو الفرائض والأحكام، قال: فكان قبل مؤمنا بتوحيده ثم نزلت الفرائض التي لم يكن يدريها قبل فزاد بالتكليف إيمانا وهو أحسن وجوهه[2].

وفي تفسير الميزان: الآية مسوقة لبيان ان ما عنده ﷺ الذي يدعو إليه إنما هو من عند الله سبحانه لا من قبله نفسه وإنما أوتي ما أوتي من ذلك بالوحي بعد النبوة فالمراد بعدم درايته بالكتاب عدم علمه بما فيه من تفاصيل المعارف الاعتقادية والشرائع العملية فإن ذلك هو الذي اوتي العلم به بعد النبوة والوحي، وبعدم درايته بالايمان عدم تلبسه بالالتزام التفصيلي بالعقائد الحقة والاعمال الصالحة وقد سمي العمل إيمانا في قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾. فالمعنى: ما كان عندك قبل وحي الروح الكتاب بما فيه من المعارف والشرائع ولا كنت متلبسا بما أنت متلبس به بعد الوحي من الالتزام الاعتقادي والعملي بمضامينه

(١) تفسير الميزان السيد الطباطبائي، ج٢٠، ص٢٠٣.
(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، ص١١٣.

وهذا لا ينافي كونه ﷺ مؤمنا بالله موحدا قبل البعثة صالحا في عمله فإن الذي تنفيه الآية هو العلم بتفاصيل ما في الكتاب والالتزام بها اعتقادا وعملا ونفي العلم والالتزام التفصيليين لا يلازم نفي العلم والالتزام الاجماليين بالايمان بالله والخضوع للحق. وبذلك يندفع ما استدل بعضهم بالآية على أنه ﷺ كان غير متلبس بالايمان قبل بعثته. ويندفع أيضا ما عن بعضهم أنه ﷺ لم يزل كاملا في نفسه علما وعملا وهو ينافي ظاهر الآية أنه ما كان يدري ما الكتاب ولا الايمان. ووجه الاندفاع ان من الضروري وجود فرق في حاله ﷺ قبل النبوة وبعدها والآية تشير إلى هذا الفرق، وان ما حصل له بعد النبوة لا صنع له فيه وإنما هو من الله من طريق الوحي[١].

وفي تفسير الميزان: وفي الدر المنثور أخرج أبو نعيم في الدلائل وابن عساكر عن علي قال: «قيل للنبي ﷺ: هل عبدت وثنا قط؟ قال: لا. قالوا: فهل شربت خمرا قط؟ قال: لا. وما زلت أعرف أن الذي هم عليه كفر وما كنت أدري ما الكتاب وما الايمان، وبذلك نزل القران ﴿مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾»[٢].

---

(١) تفسير الميزان، ج١٨، ص٧٧.
(٢) تفسير الميزان، ج١٨، ص٨١.

الفصل الثاني:

سهو النبي(ص)

لا ينفك البحث عن سهو النبي ﷺ عن البحث عن مسألة السهو والنسيان لدى الأنبياء عليهم السلام، وقد تقدم شيء من الكلام حول هذه المسألة عند الحديث عن عصمة بعض الأنبياء عليهم السلام، مثل النبي آدم عليه السلام، والنبي موسى عليه السلام. وهنا مزيد من البحث في هذه القضية، من جهة الرسول الأكرم ﷺ. والسهو تارة يفترض في دائرة التبليغ والوحي والسلوك الديني، وتارة اخرى يفترض في الموضوعات الخارجية. وقد اختلف المسلمون في جواز السهو على النبي ﷺ في كلا الأمرين، وسنبحث فيها لنرى ما قد يستدل به نفيا أو اثباتا.

اما فيما يتعلق بدائرة التبليغ ونحوه، فقد يستدل بقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ (٦) إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ﴾[1].

وهو استدلال غريب بعض الشيء، لأن الآية لم تنه الرسول ﷺ عن النسيان، وانما اخبرت انه لن ينسى الا ما شاء الله، فهي تظهر وعدا الهيا للنبي ﷺ بأنه لن ينسى، والآية ادل على عدم وقوع السهو منه ﷺ فيما يتعلق بالتبليغ والوحي وفيها «بيان لفضيلة النبي ﷺ وإخبار أنه مع كونه ﷺ أميا، كان يقرأ القرآن، وأن جبرائيل عليه السلام

(١) سورة الاعلى ،الآيتان ٦، ٧.

كان يقرأ عليه سورة طويلة، فيحفظه بمرة واحدة، ثم لا ينساه. وهذ. دلالة على الإعجاز الدال على نبوته»[١]

والتعليق على المشيئة لا ينافيه، فإنه ليس الا للدلالة على ان عدم النسيان ليس الا بعناية الهية، «وأن هذه العطية وهي الاقراء بحيث لا تنسى لا ينقطع عنه سبحانه بالاعطاء بحيث لا يقدر بعد على انسائك بل هو باق على اطلاق قدرته له أن يشاء انساءك متى شاء وان كان لا يشاء ذلك»[٢]، كما انه لو تم فلن يكون الا بنحو ما دلت عليه آية ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾، التي فسر فيها النسيان بالاهمال والترك، بقرينة النسخ.

ومع ذلك يظهر من بعضهم استدلاله بالآية على وقوع النسيان من النبي ﷺ فيما يتعلق بالوحي، من جهة تعليق النسيان على المشيئة، الموحي، بحسب رأيهم، بأنه واقع، حسبما اشار اليه الرازي، ورده بأن المراد بالنسيان هنا الترك. وقد نسب ذلك الطبرسي إلى الحسن حيث فسر ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ بأن المراد: إلا ما شاء الله أن تنساه، فزعم: إن نبيكم أقرىء القرآن ثم نسيه[٣]. مع ان القضية لا تحتاج إلى مثل هذا الجواب، اذ التعليق على المشيئة لا يدل على الوقوع، فهو من قبيل قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴿١٠٨﴾﴾[٤]. اضف إلى ذلك ان

(١) تفسير مجمع البيان ـ الشيخ الطبرسي، ج١٠ ص٣٢٩.
(٢) تفسير الميزان السيد الطباطبائي، ج٢٠ ص٢٦٦.
(٣) تفسير مجمع البيان الشيخ الطبرسي، ج١٠ ص٣٣٩.
(٤) سورة هود، الآية ١٠٨.

الاستثناء ربما كان راجعا إلى ﴿سَنُقۡرِئُكَ﴾ ليكون المعنى تأخير الانزال، وقد جعله الشيخ الطوسي قولا في المسألة[١].

واستدل ايضا بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيۡرِهِۦۚ﴾ ﴿وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَلَا تَقۡعُدۡ بَعۡدَ ٱلذِّكۡرَىٰ مَعَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. ويقال في بيان وجه الاستدلال انه تعالى نهاه عن القعود مع المتصفين بتلك الصفات إذا نسي ما امر به، وهو يدل على امكانية وقوع ذلك.

ونقل الطوسي والطبرسي عن الجبائي قوله إن هذه الآية دليل على بطلان قول الامامية في نفي السهو عن النبي ﷺ.

الا انهما رداه بقولهما: وهذا القول غير صحيح ولا مستقيم، واما النسيان والسهو فلم يجوزوهما عليهم فيما يؤدونه عن الله تعالى فأما ما سواه فقد جوزوا ان ينسوه أو يسهو عنه ما لم يؤد ذلك إلى الاخلال بالعقل، وكيف لا يكون ذلك وقد جوزوا عليهم النوم والاغماء وهما من قبيل السهو.

وجوابهما رحمهما الله غريب مستغرب، ليس فقط من جهة نسبتهم جواز النسيان والسهو في غير التبليغ إلى الامامية، الموحي بالاتفاق عليه، بل من جهة مقايسة الأمر على النوم والاغماء، مع انه من القياس مع الفارق، فإن السهو والنسيان، غفلة عن امر كان معلوما، بينما النوم لا يستلزم ذلك اذ النائم لا تزول منه معارفه حال نومه، ولا حال اغمائه، مع ان لديهم كلاما حول نوم النبي ﷺ وانه يختلف عن نوم سائر الناس، فإنه في نومه يقظ القلب كما هو قول جماعة.

(١) التبيان الشيخ الطوسي، ج١٠، ص٣٣٠.

مع ان الآية غير ظاهرة في اختصاص الخطاب فيها بالنبي ﷺ، بل هي خطاب عام موجه للمسلمين، ولكل من يسمع الكلام أو يصل اليه. وعلى هذا الأساس كان عمل الأئمة عليهم السلام، كما يدل عليه ما رواه الشيخ الصدوق عن محمد بن موسى بن المتوكل رحمه الله قال: حدثنا علي بن الحسن آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني، قال: حدثني علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: قال علي بن الحسين عليه السلام ليس لك أن تقعد مع من شئت لان الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ وليس لك أن تتكلم بما شئت لان الله تعالى، قال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ولأن رسول الله ﷺ قال: رحم الله عبدا قال خيرا فغنم أو صمت فسلم. وليس لك أن تسمع ما شئت لان الله تعالى يقول ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[(١)].

كما يؤيده ما نقله الشيخ الطوسي مرسلا عن الامام الباقر عليه السلام انه قال: لما نزلت ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ قال المسلمون كيف نصنع ان كان كلما استهزأ المشركون بالقرآن قمنا وتركناهم فلا ندخل إذا المسجد الحرام ولا نطوف بالبيت الحرام، فأنزل الله تعالى ﴿وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ وأمرهم بتذكيرهم وتبصيرهم ما استطاعوا[(٢)]. ونقله ايضا الطبرسي في تفسيره[(٣)].

---

(١) علل الشرائع الشيخ الصدوق، ج٢، ص٦٠٥.
(٢) التبيان الشيخ الطوسي، ج٤، ص١٦٧.
(٣) تفسير مجمع البيان الشيخ الطبرسي، ج٤، ص٨٠.

وما رواه الطبري في تفسيره قال: حدثني محمد بن الحسين، قال: حدثنا أحمد بن المفضل، قال: حدثنا أسباط، عن السدي: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٦٨﴾﴾ قال: كان المشركون إذا جالسوا المؤمنين وقعوا في النبي ﷺ والقرآن فسبوه واستهزأوا به، فأمرهم الله أن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره[١].

اضف إلى ذلك ان الرسول ﷺ منزه عن نسيان شريعة الله تعالى أو بعضها، وكيف ينسى شيئاً منها، وهو المستأمن على الشريعة، فالآية ليست خطابا له ﷺ، ويدل عليه: قوله تعالى ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴿١٤٠﴾﴾[٢] فإن المراد في الآية وهي مدنية من الذي نزل في الكتاب هو ما في هذه الآية من سورة الانعام وهي مكية ولا آية غيرها، وهي تذكر أن الحكم النازل سابقا وجه به إلى المؤمنين، ولازمه أن يكون الخطاب الذي في قوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا﴾ موجها إلى النبي ﷺ والمقصود به غيره على حد قولهم: «إياك أعني واسمعي يا جارة»[٣]

اما من حيث الموضوعات الخارجية، فقد تقدم الكلام فيه مفصلا في البحوث السابقة، ورجحنا العصمة عن السهو في هذه ايضا، لكن علينا النظر فيما ورد في خصوص الرسول ﷺ، فإنه لم يرد نص قرآني

---

(١) جامع البيان، ابن جرير الطبري، ج٧، ص٢٩٧.
(٢) سورة النساء، الآية ١٤٠.
(٣) تفسير الميزان ـ السيد الطباطبائي، ج٧صفحة ١٤١.

يدل على وقوع هكذا سهو منه ﷺ، الا انه وردت روايات كثيرة فيها ما هو صحيح، دلت على انه ﷺ قد سها في صلاته فسجد سجدتي السهو، ولنستعرض جملة من هذه الروايات:

من ذلك ما رواه الشيخ الطوسي في التهذيب بسنده عن سعد عن ابي الجوزاء عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام عن علي عليه السلام قال: صلى بنا رسول الله ﷺ الظهر خمس ركعات، ثم انفتل فقال له بعض القوم يا رسول الله هل زيد في الصلاة شيء؟ فقال وما ذاك؟ قال صليت بنا خمس ركعات قال فاستقبل القبلة وكبر وهو جالس ثم سجد سجدتين ليس فيهما قراءة ولا ركوع، ثم سلم وكان يقول هما المرغمتان.

والسند في ظاهره معتبر وليس هناك من قد يتوقف فيه سوى عمرو بن خالد اذ قيل فيه انه كان زيديا، الا ان هذا لا يكفي للتوقف عن روايته ان كان في حد ذاته ثقة في نقله، وهو الظاهر من خلال مراجعة كتب علم الرجال.

الا ان متن الرواية مناف لما هو معروف والمقطوع به من ان زيادة ركعة في الصلاة مبطل لها، لا تصححها سجدتا السهو.

ومنها ما رواه الشيخ في التهذيب عن سعد عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن سيف بن عميرة عن الحضرمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ان رسول الله ﷺ سها فسلم في ركعتين ثم ذكر حديث ذي الشمالين فقال ثم قام فأضاف اليها ركعتين.

وهذا السند في ظاهره ايضا معتبر.

ومنها ما رواه الشيخ في التهذيب بسنده عن محمد بن احمد بن

يحيى عن موسى بن عمر بن يزيد عن ابن سنان عن ابي سعيد القماط قال سمعت رجلا يسأل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل وجد غمزا في بطنه أو اذى ـ إلى ان قال عليه السلام ـ: كل ذلك وسعٌ انما هو بمنزلة رجل سها فانصرف في ركعة أو ركعتين أو ثلاث من المكتوبة، فإنما عليه ان يبني على صلاته ثم ذكر سهو النبي صلى الله عليه وآله.

وفي السند ابن سنان وهو محمد، وهو ضعيف، كما ان موسى بن عمر بن يزيد لم يوثق، وأبو سعيد القماط مردد بين شخصين احدهما ثقة والآخر لم يوثق.

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه بسنده عن الحسن بن محبوب عن الرباطي عن سعيد الاعرج قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان الله تبارك وتعالى انام رسول الله صلى الله عليه وآله عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس ثم قام فبدأ فصلى الركعتين اللتين قبل الفجر ثم صلى الفجر وأسهاه في صلاته فسلم في الركعتين ثم وصف ما قاله ذو الشمالين وانما فعل ذلك به رحمة لهذه الأمة لئلا يعيّر الرجل المسلم إذا هو نام عن صلاته أو سها فيها فقال قد اصاب ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله.

والسند في ظاهره معتبر.

ومنها ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران قال: قال ابو عبد الله عليه السلام من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سجدتا السهو، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله صلى بالناس الظهر ركعتين ثم سها فسلم، فقال له ذو الشمالين: يا رسول الله صلى الله عليه وآله أنزل في الصلاة شيء؟ قال وما ذلك؟ فقال انما صليت ركعتين، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: اتقولون مثل قوله؟ قالوا: نعم فقام رسول الله صلى الله عليه وآله فأتم بهم الصلاة وسجد سجدتي السهو

قال: قلت أرأيت من صلى ركعتين وظن انهما اربعا فسلم وانصرف ثم ذكر بعدما ذهب انه انما صلى ركعتين قال يستقبل الصلاة من اولها قال فما بال رسول الله ﷺ لم يستقبل الصلاة وانما اتم بهم ما بقي من صلاته فقال ان رسول الله ﷺ لم يبرح من مجلسه فإن كان لم يبرح من مجلسه. فليتم ما نقص من صلاته إذا كان قد حفظ الركعتين الأولتين.
ومثله عن التهذيب عن الحسين بن سعيد عن الحسن عن ذرعة عن سماعة.

والسند في ظاهره معتبر.

ومنها ما رواه الكليني في الكافي عن العدة عن البرقي عن منصور بن العباس عن عمرو بن سعيد عن الحسن بن صدقة قال قلت لابي الحسن الاول عليه السلام سلّم رسول الله ﷺ في الركعتين الاولتين؟ قال نعم قلت وحاله حاله؟ قال انما اراد الله عز وجل ان يفقههم.

والسند في ظاهره معتبر.

ومنها ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن ابن عيسى عن علي بن النعمان عن سعيد الاعرج قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول صلى رسول الله ﷺ ثم سلّم في ركعتين فسأله من خلفه يا رسول الله ﷺ احدث في الصلاة شيء؟ قال وما ذاك؟ قالوا انما صليت ركعتين. فقال: أكذاك يا ذا اليدين، وكان يدعى ذا الشمالين، فقال: نعم. فبنى على صلاته فأتم الصلاة اربعا. وقال ان الله هو الذي انساه رحمة للأمة الا ترى لو ان رجلا صنع هذا لعيّر، وقيل ما تقبل صلاتك. فمن دخل عليه اليوم ذلك، قال: قد سن رسول الله ﷺ وصارت اسوة وسجد سجدتين لمكان الكلام.

والسند معتبر.

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق في العيون عن تميم القرشي عن ابيه عن احمد بن علي الانصاري عن الهروي قال قلت للرضا عليه السلام يا بن رسول الله ان في الكوفة قوما يزعمون ان النبي صلى الله عليه وآله لم يقع عليه السهو في صلاته فقال كذبوا لعنهم الله ان الذي لا يسهو هو الله لا اله الا هو.

والخبر ضعيف بوالد تميم القرشي وهو عبد الله بن تميم اذ لم يوثق، وكذا احمد بن علي الانصاري.

ومنها ما رواه البرقي في المحاسن عن جعفر بن محمد الاشعث عن ابن القداح عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه قال: صلى النبي صلى الله عليه وآله صلاة وجهر فيها بالقراءة، فلما انصرف قال لاصحابه هل اسقطت شيئاً في القرآن، قال فسكت القوم، فقال النبي صلى الله عليه وآله: أفيكم أُبيّ بن كعب فقالوا: نعم. فقال هل اسقطت فيها بشيء؟ قال: نعم. يا رسول الله انه كان كذا وكذا. فغضب صلى الله عليه وآله ثم قال ما بال اقوام يتلى عليهم كتاب الله فلا يدرون ما يتلى عليهم منه ولا يترك هكذا هلكت بنو اسرائيل حضرت ابدانهم وغابت قلوبهم ولا يقبل الله صلاة عبد لا يحضر قلبه مع بدنه.

والاظهر ان يكون من روى عنه البرقي جعفر بن محمد الاشعري لا الاشعث، اذ الاشعث من اصحاب الامام الصادق عليه السلام حسب ما ذكره الشيخ في رجاله، وقد ادرك عصر الامام الكاظم عليه السلام ولم يكن معروفا بالرواية عن ابن القداح، بخلاف الاشعري فإنه الذي اشتهر بالرواية عن ابن القداح وهو ميمون بن عبدالله، وكيف كان فكلاهما لم يوثقا، الا إذا بني على رواية صفوان عن ابن الاشعث في توثيقه. وابن القداح ثقة، الا ان الشأن في كتاب المحاسن وما إذا جاز لنا الاعتماد عليه فإنه كتاب وجدناه في الاسواق قيل لنا انه هو كتاب المحاسن للبرقي دون ان نملك دليلا واحدا للتأكد من كونه كذلك.

قال في البحار تعقيبا على هذا الخبر: في هذا الحديث مع ضعف سنده إشكال من حيث اشتماله على التعيير بأمر مشترك، الا ان يقال انه ﷺ انما فعل ذلك عمدا لينبههم على غفلتهم وكان ذلك لجواز الاكتفاء ببعض السورة كما ذهب اليه كثير من اصحابنا أو لأن الله تعالى امره بذلك في خصوص تلك الصلاة لتلك المصلحة والقرينة عليه ابتداؤه ﷺ بالسؤال أو يقال انما كان الاعتراض على اتفاقهم على الغفلة واستمرارهم عليها.

ويظهر من جمع من العلماء عدم المانع في هذا السهو، مثل الشيخ الصدوق، والسيد الخوئي، الذي قال على ما ورد في صراط النجاة، بعد ان سئل: ما هي حقيقة الحال في مسألة إسهاء النبي ﷺ عن صلاة الصبح؟ وهل يلزم أن يسهي الله تعالى نبيه ﷺ ليعلم أنه ليس بإله؟ والله تعالى يقول: ﴿وَقَالُوا۟ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾ إلى آيات أخرى تدل على أنه بشر علاوة على ولادته ووفاته ﷺ ثم هل يلزم أن يسهي الله تعالى رسوله ﷺ لتكون رحمة للامة لكي لا يعيّر أحد أحدا إذا نام عن صلاته وقد أجرى الله سبحانه كثيرا من أحكامه على أناس آخرين لا على الرسول نفسه ﷺ هذا إذا لاحظنا أنه ﷺ كان قد «أنيم» وليس «نام» والفرق واضح بين الحالتين؟ وهل صحيح أن ذا اليدين الذي تدور عليه روايات الاسهاء أو السهو لا أصل له وأنه رجل مختلق كما يذهب إلى ذلك الشيخ الحر العاملي (قده) في رسالته التنبيه بالمعلوم من البرهان على تنزيه المعصوم عن السهو النسيان؟.

قال: القدر المتيقن من السهو الممنوع على المعصوم هو السهو في غير الموضوعات الخارجية والله العالم.

وعلى كل حال، فبمثل الروايات السابقة استدل الشيخ الصدوق على وقوع السهو منه ﷺ وان كان ذلك في تفسيره بإسهاء من الله تعالى، فهو ليس سهوا اختياريا بل سهو اضطرته اليه القدرة الالهية، لحكمة وهدف. قال في كتابه الفقيه:

ان الغلاة والمفوضة لعنهم الله ينكرون سهو النبي ﷺ ويقولون لو جاز ان يسهو ﷺ في الصلاة جاز ان يسهو في التبليغ، لأن الصلاة عليه فريضة. كما ان التبليغ عليه فريضة وهذا لا يلزمنا وذلك لأن جميع الاحوال المشتركة يقع على النبي ﷺ فيها ما يقع على غيره، وهو متعبد بالصلاة كغيره ممن ليس بنبي، وليس كل من سواه بنبي كهو، فالحالة التي اختص بها هي النبوة والتبليغ من شرائطها، ولا يجوز ان يقع عليه في التبليغ ما يقع في الصلاة لأنها عبادة مخصوصة والصلاة عبادة مشتركة وبها يثبت له العبودية، وباثبات النوم له عن خدمة ربه عز وجل من غير ارادة له وقصد منه اليه نفي الربوبية عنه، لأن الذي لا تأخذه سنة ولا نوم هو الله الحي القيوم. وليس سهو النبي ﷺ كسهونا، لأن سهوه من الله عز وجل، وانما اسهاه ليعلم انه بشر مخلوق فلا يتخذ ربا معبودا دونه، وليعلم الناس بسهوه حكم السهو متى سهوا وسهونا من الشيطان، وليس للشيطان على النبي ﷺ والائمة عليهم السلام سلطان انما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون، وعلى من تبعه من الغاوين. ويقول الدافعون لسهو النبي ﷺ انه لم يكن في الصحابة من يقال له ذو اليدين، وانه لا اصل للرجل ولا للخبر، وكذبوا لأن الرجل معروف وهو ابو محمد عمير بن عبد عمر المعروف بذي اليدين، فقد نقل عنه المخالف والموافق، وقد اخرجت عنه اخبارا في كتاب وصف قتال القاسطين بصفين، وكان شيخنا محمد بن الحسن بن

احمد بن الوليد يقول: اول درجة من الغلو نفي السهو عن النبي ﷺ ولو، جاز ان يرد الاخبار الواردة في هذه المعنى لجاز ان يرد جميع الاخبار وفي ردها ابطال الدين والشريعة . .

وقد رد عليه الشيخ المفيد بشكل مفصل في رسالة له حول هذا الموضوع فقال:

فقد وقفت ايها الأخ . . على ما كتبت به في معنى ما وجدته لبعض مشايخك بسنده إلى الحسن بن محبوب عن الرباطي عن سعيد الاعرج عن ابي عبد الله عليه السلام فيما يضاف إلى النبي ﷺ من السهو في الصلاة والنوم عنها حتى خرج وقتها. فإن الشيخ الذي ذكرته زعم ان الغلاة تنكر ذلك وتقول لو جاز ان يسهو في الصلاة لجاز ان يسهو في التبليغ لأن الصلاة عليه فريضة كما ان التبليغ عليه فريضة، فرد هذا القول بأن قال: ثم نقل كل الكلام المتقدم عن الشيخ الصدوق. ثم قال: وسألت اعزك الله بطاعته ان اثبت لك ما عندي فيما حكيته عن هذا الرجل وابين عن الحق في معناه وانا مجيبك إلى ذلك: اعلم ان الذي حكيت عنه مما حكيت مما قد اثبتناه قد تكلف ما ليس من شأنه، فأبدى بذلك عن نقصه في العلم وعجزه، ولو كان ممن وفق لرشده لما تعرض لما لا يحسنه ولا هو من صناعته ولا يهتدي إلى معرفة طريقه لكن الهوى مود لصاحبه، نعوذ بالله من سلب التوفيق، ونسأله العصمة من الضلال، ونستهديه في سلوك منهج الحق وواضح الطريق بمنه. الحديث الذي روته الناصبة والمقلدة من الشيعة ان النبي ﷺ سها في صلاته فسلم في ركعتين ناسيا فلما نبّه على غلطه فيما صنع أضاف اليها ركعتين ثم سجد سجدتي السهو من اخبار الآحاد التي لا تثمر علما ولا توجب عملا، ومن عمل على شيء منها فعلى الظن يعتمد في عمله بها دون

اليقين، وقد نهى الله تعالى عن العمل على الظن في الدين، وحذر من القول فيه بغير علم ويقين، فقال ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، وقال: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾، وقال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ وقال: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ وقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾، ومن امثال ذلك في القرآن مما يتضمن الوعيد على القول في دين الله بغير علم والذم والتهديد لمن عمل فيه بالظن واللوم له على ذلك، والخبر عنه بأنه مخالف للحق فيما استعمله في الشرع والدين. واذا كان الخبر بأن النبي ﷺ سها من اخبار الآحاد التي من عمل عليها كان بالظن عاملا حرم الاعتقاد بصحته، ولم يجز القطع به ووجب العدول عنه إلى ما يقتضيه اليقين من كماله عليه السلام وعصمته على النبي ﷺ بالسهو في صلاته وبيان غلطه فيما تعلق به من الشبهات في ضلالته.

ثم قال: ولسنا ننكر بأن يغلب النوم الأنبياء في اوقات الصلاة حتى تخرج فيقضوها بعد ذلك وليس عليهم في ذلك عيب ولا نقص، لأنه ليس ينفك بشر من غلبة النوم، ولأن النائم لا عيب عليه وليس كذلك السهو لأنه نقص عن الكمال في الانسان، وهو عيب يختص به من اعتراه. وقد يكون من فعل الساهي تارة كما يكون من فعل غيره. والنوم لا يكون الا من فعل الله تعالى، وليس من مقدور العباد على حال ولو كان من مقدورهم لم يتعلق به نقص وعيب لصاحبه لعمومه لجميع البشر، وليس كذلك السهو، لأنه يمكن التحرز منه، ولأنا وجدنا الحكماء يجتنبون ان يودعوا اموالهم واسرارهم ذوي السهو والنسيان، ولا يمتنعون من ايداع ذلك من يغلبه النوم احيانا كما لا يمتنعون من

ايداعه من يعتريه الامراض والاسقام، ووجدنا الفقهاء يطرحون ما يرويه ذوو السهو من الحديث الا ان يشركهم فيه غيرهم من ذوي التيقظ والفطنة والذكاء والحصافة فعلم فرق ما بين السهو والنوم بما ذكرنا.

ثم قال: ولو جاز ان يسهو النبي عليه السلام في صلاته وهو قدوة فيها حتى يسلِّم قبل تمامها وينصرف عنها قبل كمالها، ويشهد الناس ذلك فيه، ويحيطوا به علما من جهته، لجاز ان يسهو في الصيام حتى يأكل ويشرب نهارا في رمضان بين اصحابه وهم يشاهدونه ويستدركون عليه الغلط وينبهونه عليه بالتوقيف على ما جناه، ولجاز ان يجامع النساء في شهر رمضان نهارا ولم يؤمن عليه السهو في مثل ذلك حتى يطأ المحرمات عليه من النساء وهو ساه في ذلك ظان انهم ازواجه ويتعدى من ذلك إلى وطء ذوات المحارم ساهيا، ويسهو في الزكاة فيؤخرها عن وقتها ويؤديها إلى غير اهلها ساهيا ويخرج منها بعض المستحق عليه ناسيا، ويسهو في الحج حتى يجامع في الاحرام ويسعى قبل الطواف، ولا يحيط علما بكيفية رمي الجمار، ويتعدى من ذلك إلى السهو في كل اعمال الشريعة حتى يقلبها عن حدودها ويضيعها في اوقاتها، ويأتي بها على غير حقائقها، ولم ينكر ان يسهو عن تحريم الخمر فيشربها ناسيا أو يظنها شرابا حلالا ثم يتيقظ بعد ذلك لما هي عليه من صفتها، ولم ينكر ان يسهو فيما يخبر به عن نفسه وعن غيره ممن ليس بربه بعد ان يكون مغصوباً في الأداء وتكون العلة في جواز ذلك كله انها عبادة مشتركة بينه وبين امته كما كانت الصلاة عبادة مشتركة بينهم حسب اعتلال الرجل الذي ذكرت ايها الأخ عنه ما ذكرت من اعتلاله، ويكون ايضا لاعلام الخلق انه مخلوق ليس بقديم معبود، وليكون حجة على الغلاة الذين اتخذوه ربا، وهذا ايضا سبب لتعليم الخلق احكام السهو في جميع ما

عددناه من الشريعة، كما كان سببا في تعليم الخلق حكم السهو في الصلاة، وهذا ما لا يذهب اليه مسلم ولا ملي ولا موحد، ولا يجيزه على التقدير في النبوة ملحد، وهو لازم لمن حكيت عنه ما حكيت فيما افتى به من سهو النبي عليه السلام، واعتل به ودال على ضعف عقله وسوء اختياره وفساد تخيله. وينبغي (أي على رأي الصدوق) أن يكون كل من منع السهو على النبي عليه السلام في جميع ما عددناه من الشرع غاليا كما زعم المتهور في مقاله ان النافي عن النبي عليه السلام السهو غال خارج عن حد الاقتصاد وكفى بمن صار إلى هذا المقال خزيا.

ثم قال: ثم من العجب حكمه على ان سهو النبي عليه السلام من الله وسهو من سواه من امته وكافة البشر من غيرهم من الشيطان، بغير علم فيما ادعاه ولا حجة ولا شبهة يتعلق بها احد من العقلاء، اللهم الا ان يدعى الوحي في ذلك، ويبين به ضعف عقله لكافة الألباب. ثم العجب من قوله ان سهو النبي عليه السلام من الله دون الشيطان لأنه ليس للشيطان على النبي عليه السلام سلطان، وانما زعم ان سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون وعلى من اتبعه من الغاوين، ثم هو يقول ان هذا السهو الذي من الشيطان يعم جميع البشر سوى الانبياء والائمة فكلهم اولياء الشيطان وانهم غاوون اذ كان للشيطان عليهم سلطان وكان سهوهم منه دون الرحمن ومن لم يتيقظ لجهله في هذا الباب كان في عداد الاموات.

ثم قال: فأما قول الرجل المذكور ان ذا اليدين معروف وانه يقال له: ابو محمد عمير بن عبد عمرو وقد روى عنه الناس فليس الأمر كما ذكر وقد عرفه بما يدفع معرفته من تكنيته وتسميته بغير معروف بذلك، ولو انه يعرف بذي اليدين لكان اولى من تعريفه بتسميته بعمير فان

المنكر له يقول: مَنْ ذو اليدين ومَنْ هو عمير ومَنْ هو ابن عبد عمرو وهذا كله مجهول. انتهى.

وقد رد الشيخ الطوسي في التهذيب تلك الروايات بأنها معارضة بروايات صحيحة دلت على انه ﷺ لم يسه في صلاته، وانه لم يسجد سجدتي السهو على الاطلاق، مثل ما رواه في التهذيب باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن بكير قال سألت ابا جعفر عليه السلام هل سجد رسول الله ﷺ سجدتي السهو قط؟ فقال: **لا ولا سجدهما فقيه.**

ثم قال: الذي افتي به ما تضمنه هذا الخبر فأما الأخبار التي قدمناها من ان النبي ﷺ سها فسجد، فإنها موافقة للعامة وانما ذكرناها لأن ما يتضمنه من الاحكام معمول بها على ما بيناه. وقال في الاستبصار بعد ذكر خبرين من الاخبار السابقة مع ان في الحديثين ما يمنع من التعلق بهما وهو حديث ذي الشمالين وسهو النبي ﷺ وذلك مما يمنع منه الادلة القاطعة في انه لا يجوز عليه السهو والغلط.

وللمحقق الداماد رد على الصدوق، على طريقة الصدوق نفسه، قال: ومسلك الصدوق في قوله: وكان شيخنا محمد بن احمد بن الحسن بن الوليد يقول اول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي ﷺ بعيد عن مسير الصحة بل الصحيح عندي على مشرب العقل ومذهب البرهان ان اول درجة في انكار حق النبوة اسناد السهو إلى النبي ﷺ فيما هو نبي فيه ولا مغالاة في اثبات العصمة عن السهو فيما لتبليغه وتكميله البعثة اذ هذه الملكة لنفس النبي ﷺ انما هي باذن الله وعصمته وفضله..[1]

---

(١) الرواشح السماوية، ص٨٦.

ولعلماء اهل السنة رواية في هذا الباب، رووها بأسانيد متعددة عن ابي هريرة، أخرجه مسلم قال: سمعت أبا هريرة يقول: صلى رسول الله ﷺ صلاة العصر فسلم في ركعتين، فقام ذو اليدين فقال: أقصرت الصلاة أم نسيت يارسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: كل ذلك لم يكن، فقال: قد كان بعض ذلك يارسول الله، فأقبل رسول الله ﷺ على الناس فقال: أصدق ذو اليدين؟ فقالوا: نعم، فأتم رسول الله ﷺ ما بقي من صلاته ثم سجد سجدتين وهو جالس بعد التسليم[١].

وفي رواية اخرى عن ابن سيرين عن ابي هريرة قال: صلى بنا رسول الله ﷺ إحدى صلاتي العشي ـ قال ابن سيرين: قد سماها أبو هريرة ولكن نسيت أنا قال: ـ فصلى بنا ركعتين ثم سلم، فقام إلى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها كأنه غضبان، ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين أصابعه، ووضع خده الايمن على ظهر كفه اليسرى، وخرجت السرعان من أبواب المسجد، فقالوا: أقصرت الصلاة، وفي القوم أبو بكر وعمر فهاباه أن يكلماه، وفي القوم رجل في يده طول يقال له: ذو اليدين، فقال: يا رسول الله أنسيت أم قصرت الصلاة فقال: لم أنس ولم تقصر، فقال: أكما قال ذو اليدين؟ فقالوا: نعم، فتقدم فصلى ما ترك، ثم سلم ثم كبر وسجوده مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه وكبر ثم كبر، فربما سألوه: ثم سلم؟ فيقول: نبئت أن عمران بن حصين قال: ثم سلم[٢].

---

(١) صحيح مسلم، ج٢، ص٨٥.

(٢) صحيح البخاري، ج١، ص١٢٣ وصحيح مسلم، ج١، ص٨٦.

وكل الروايات الواردة في هذا الشأن، تتصل بأبي هريرة، وابو هريرة حاله معروفة لدينا، لا نستطيع الاعتماد على ما ينقله.

الا ان هذه الروايات رويت عندنا بأسانيد لا علاقة لها بأبي هريرة، وقد تقدم ذكر بعضها هذا من جهة السند. مع ان فيه ملاحظات اخرى:

منها: ما ذكره المجلسي في البحار قال: لا يخفى عليك الاختلاف الواقع بيننا وبينهم في نقل هذا الخبر، ففي أكثر أخبارنا أنها كانت صلاة الظهر، وفي أكثر أخبارهم أنها كانت صلاة العصر، وفي بعض أخبارهم أنه سلم عن ركعتين، وفي بعضها أنه سلم عن ثلاث، وفي بعضها أنه ﷺ دخل منزله، وهو متضمن للاستدبار المبطل عندنا مطلقا، وفي بعضها ما ظاهره أنه كان في موضع الصلاة إلى غير ذلك من الاختلافات التي تضعف الاحتجاج بالخبر[1].

وهذه ملاحظة ضعيفة، فإن الاختلاف في نقلها لا يبطل اصل القضية المشتركة بين الروايات المختلفة، وانما يمنع من الاخذ بما اختلفت الروايات في ضبطه، واستنتاج عدم الصدور من هذا الاختلاف يرجع إلى طبيعة الباحث وتلقيه للرواية وتقييمه الخاص وتحصيله الاطمئنان الشخصي بذلك من ذلك.

ومنها: ان الرسول ﷺ حسب الروايات قد نفى النسيان كما نفى التقصير، وهذا النفي يكون خطأ زيادة على وقوع السهو. فإذا كان الرسول ﷺ يرى من نفسه امكانية السهو فلماذا التسرع في النفي، وهل يمكن نسبة هذا إلى الرسول ﷺ.

(١) بحار الأنوار العلامة المجلسي، ج١٧، ص١١٤.

ومنها: ان السهو في الصلاة، لا يمكن نسبته إلى الرسول ﷺ، وهو الذي كان يقول: صلوا كما رأيتموني اصلي، فتكون صلاته بيانا عمليا للشريعة، ونحوا من انحاء التعليم والتبليغ، فلازم نسبة السهو هنا، القبول به في مجال التبليغ والهداية إلى الشريعة، ولا قائل به بين المسلمين لا من الشيعة ولا من السنة الا من ندر منهم. فإذا عرفنا السهو من سؤال السائلين، وقد هاب الآخرون ان يسألوا هذا السؤال، صار لنا حق ان نسأل عما إذا حصل مثل هذا السهو في الصلاة بنحو مختلف، ولم يتنبه احد له أو لم يجرأوا على سؤاله، فأخذنا صلاته ﷺ كما صلاها. من اين يبقى لنا وثوق بأن ما ينقل لنا من وضوئه ﷺ أو صلاته لم يتطرق اليه السهو، الا ان نفرض ضرورة انزال قرآن بهذا الشأن للتصحيح، وهل هذا مناسب للنبوة، ام ينافيها. على انه يكون في اصل اطلاق قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني اصلي» مجازفة.

ومنها: انه ﷺ اكمل الصلاة بعد كل هذا الحوار والخروج من الصلاة، وكأن الكلام العمدي غير مبطل للصلاة، وهي الاستفادة التي استفادها بعض فقهاء اهل السنة، اذ نسب ذلك إلى الأوزاعي. ولا شك في ان الكلام العمدي وما جرى فيما نقل ماح لصورة الصلاة، وهو مبطل لها بلا ريب. الا ان يقال ان الكلام العمدي باعتقاد انتهاء الصلاة من الكلام السهوي حكما، لكن تبقى الشروط الأخرى من طول الفصل، واستدبار القبلة الا ان يفرض عدم الاخلال بهذه الشروط، كأن يقال ان الفصل في حال السهو عن الاتمام غير مخل كما هو احد الاقوال في المسألة، وبأنه لم يعرف تحقق الاستدبار عن القبلة.

وقال الشهيد الأول، في مقام تعليقه على قصة سهو النبي ﷺ:

وهو متروك بين الامامية لقيام الدليل العقلي على عصمة النبي ﷺ عن السهو، ولم يصر إلى ذلك غير ابن بابويه ونقل عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد انه قال اول درجة من الغلو نفي السهو عن النبي ﷺ وهذا حقيق بالاعراض عنه، لان الاخبار معارضة بمثلها فيرجع إلى قضية العقل. ولو صح النقل وجب تأويله على ان اجماع الامامية في الاعصار السالفة على هذين الشيخين واللاحقة لهما على نفي سهو الانبياء والائمة عليهم السلام[١].

والعلامة رد القول بجواز السهو على النبي ﷺ، بأنه لو جاز عليه السهو والخطأ، لجاز ذلك في جميع أفعاله، ولم يبق وثوق بإخباراته عن الله تعالى، ولا بالشرايع والأديان، جواز أن يزيد فيها وينقص سهوا، فتنتفي فائدة البعثة. وفي المعلوم بالضرورة أن وصف النبي ﷺ بالعصمة، أكمل وأحسن من وصفه بضدها، فيجب المصير إليه، لما فيه من الاحتراز عن الضرر المظنون، بل المعلوم[٢].

وعلق السيد الخوئي على الروايات التي اشارت إلى سهو النبي، فقال: ان هذه الروايات في انفسها غير قابلة للتصديق، وإن صحت أسانيدها لمخالفتها لاصول المذهب. على انها معارضة في موردها بموثقة زرارة المصرحة بانه صلى الله عليه وآله لم يسجد للسهو قال: سألت أبا جعفر عليه السلام هل سجد رسول الله صلى الله عليه وآله سجدتي السهو قط؟ قال: لا ولا يسجدهما فقيه فلا بد من ارتكاب التأويل أو الحمل على التقية أو الضرب عرض الجدار[٣].

(١) الذكرى الشهيد الأول، ص٢١٥.
(٢) الرسالة السعدية العلامة الحلي، ص٧٢.
(٣) كتاب الصلاة السيد الخوئي، ج٦، ص٣٢٩.

ومع كل ذلك فقد وافق المحقق النراقي رأي الصدوق وذهب إلى ان الممتنع هو سهو النبي ﷺ لا اسهاؤه[١].

(١) مستند الشيعة المحقق النراقي، ج٧، ص٣٨.

خلاصة البحث

النبي ﷺ، وكل نبي معصوم عن كل سهو ونسيان، اذ تزول بدونه الضمانة عن الأداء الصحيح والكامل للشريعة والأسوة الحسنة الشاملة للأفعال والأقوال، فقد يسهو ويرتكب ما يخالف الشريعة فنتبعه في ذلك، أو يسهو فيقول ما يخالف الشريعة، أو يسهو فيقول ما يخالف الواقع، وكل هذا يرفع الوثوق بخبره وفعله عليه السلام.

اما الآيات المتعلقة بالأنبياء، فقد تحدثنا عن كل واحدة منها في الباب المختص بها، وأشرنا هناك إلى انه ليس دائما يستعمل النسيان في معنى الغفلة والسهو، فإن من استعمالاته معنى الترك، كما نبه على ذلك كثير من المفسرين واللغويين:

ففي قوله تعالى: ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾ فسر النسيان بالترك. وبه فسر في قوله تعالى ﴿إِنَّا نَسِينَاكُمْ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ﴾. وفي قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ أي تهمل وتترك. وفي قوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾، وبهذه الآية استشهد في الصحاح لبيان كون الترك من معاني النسيان، كما استشهد بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾[1].

(١) الصحاح الجوهري، ج٦، ص٢٥٠٨.

وفي النهاية لابن الأثير: «ان اصل النسيان الترك»[١].

ومن اللغويين من اعتبر استعمال النسيان في الترك من باب الاستعارة لما فيه من معناه[٢]، الا انه على هذا التقدير مجاز شائع، يكثر استعماله فيه.

(١) النهاية في غريب الحديث ابن الاثير، ج٥، ص٥٠.
(٢) تاج العروس الزبيدي، ج٥، ص٦.

الفهرس